

د. علي الشبعان





الحِجَاج والحقيقة وآفاق التّأويل

في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة

(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)

تأليف
الدكتور عليّ الشّبعـان

تقديم
حمّـادي صمّـود

دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة

علي الشبعـــان

الطبعة الأولى
آذار/مارس/الربيع 2010 إفرنجي

موضوع الكتاب تحليل الخطاب
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 9959-29-482-1
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2009/339

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szreklany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق الهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

تنويه وشكر

مادّة هذا الكتاب في أصلها أطروحة دكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها، قدّمها صاحبها في كليّة الآداب بمنوبة، يوم غرّة مارس 2007، أمام لجنة علميّة متكوّنة من الأساتذة الدكاترة: حمّادي صمّود مشرفاً وعبد الله صولة وألفة يوسف مقرّرين وحمّادي المسعوديّ عضواً ومحمّد صلاح الدّين الشّريف رئيساً.

وقد أجازت اللّجنة المترشّح، شهادة الدّكتوراه في الحجاج وتحليل الخطاب بملاحظة الشّرف الأولى (مشرّف جداً).



الإهـداء

إلى ابنيّ: درّة وفارس

عسى الأثر يبقى والحقّ يدوم...



تقديم

هذا كتاب هامٌ نظراً وإجراءً لصاحبه بمنهاج الحجاج ومناويله، حذقٌ لا نظنّه من المشترك المشهور بين الباحثين، وبمسائل الاعتقاد تعمّقٌ لا نظنّه كذلك مبذولاً إلاّ لقلّة من أهل الاختصاص وما هو منهم بأصل تكوينه لكنّه أصبح بالدّرس والمثابرة والمكابدة راسخ القدم في هذه المقامات، ثم إنّ له بمسائل الفكر والفلسفة ولعاً حملهُ على قراءة متون في فلسفة الفهم والتّأويل وصراع التّأويلات استرفدها في هذا الكتاب استرفاداً رشحت منه آراء ومواقف تشهد بنضج فكريّ متطوّر مكّنه من توسيع مجال الرّؤية فأمسك بما بين كثير من دوائر المعرفة من تعالق، أضف إلى ذلك خبرة بالقديم والحديث كأشدّ ما يمكن أن تكون وتملّكاً لأداة التعبير يدعو إلى الإعجاب.

والكتاب ثلاثة أبواب متفاوتة الطُّول تفاوتاً واضحاً يعكس أهميّتها في البحث وصلتها به:

الباب الأول منها في الفواتح والمُقدّمات. فصّل القول فيه في موضوع الكتاب وقضاياه ورهاناته وإحراجاته ومنهج الدّرس والنّظر الملائم لما يطرح ولما إليه يسعى من المحصول والنّتائج.

ولا يسعنا إلاّ أن نشير إلى ما فيه من وعي بقضايا الموضوع وامتداداته وما يتطلّب الخوض فيه من إلمام بعلوم إن لم تترافد خرجت النّتيجة منقوصة هزيلة.

وقد عبّرت هذه الفواتح عن سعة اطّلاع وحرص على الصّعود إلى مراتب الفكر القادر على التقاط جماع المسائل وما يصل بينها من الرّوابط الظّاهرة والمُضمرة.

أما الباب الثاني وهو أطولها وقد سمّاه الباحث «باب الاختبار والمساءلة»: قَلْبُ الكتاب وميدانه الفسيح جاء في ثلاثة أقسام كبرى سمّاها المؤلّف فصولاً،

وكلّ قسم منها اهتمّ بمذهب في التّفسير ورجل من رجالاته فكان الأوّل لما سمّاه «الحجاج في مجرى الرواية والأثر» واهتمّ فيه بما جاء في جامع البيان تفسيراً لسورة البقرة باحثاً عن منوال الحِجَاج الّذي بناه أهل السُّنّة والجماعة والاستراتيجيّات النصيّة المختلفة الّتي استرفدها الطّبريّ، تثبيتاً لمنظومة العقائد الّتي يدافع عنها باسمهم وللسّمت المُوصِل إلى الحقّ والفوز الأكبر.

وكان الثّاني لما سمّاه «الحِجَاج في مجرى الدّراية والنّظر» وفيه حاول رصد ما أملته عقيدة الاعتزال في كشّاف الزّمخشريّ من آليّات في البحث عما يعتقد أنّه الحقّ وأساليب ترويج أصول الاعتقاد على مذهب الجماعة المنتمي إليها، غير غافل عن الإشارة إلى ما يجمع بين التّفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول من روابط الانتماء إلى دائرة يمكن أن نوسّع من محيطها دون الخروج عن مركزها الجاذب للملل والنّحل على ما بينها من فروق.

وكان الثّالث لما سمّاه «الحِجَاج في مجرى الإشارة و البصر». انتقل فيه من البرهان إلى العرفان اعتماداً على تفسير محيي الدّين بن عربيّ، مهمّشاً مسألة النّسبة، مشيراً إلى المراجع الّتي خاضت فيها.

فلقد نُسب التّفسير، كما نعلم، إلى القاشانيّ لكنّ المؤلّف بيّن بما يكفي ضعف هذه النّسبة وبيّن خاصّة أنّها لا تُغيّر من الخصائص الماثلة في النصّ شيئاً لمن يقوم عمله على منطق النصّ الدّاخليّ وترابط مساراته وجريانها إلى غايات ومقاصد، حتّى يصير الجمهورُ «كياناً مطيعاً وذاتاً مجيبة أوامرَ المُحاجّ الدّائرة جُلّها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهيّة عبر المسالك ومن خلال السّاحات الّتي تقطعها ذات المريد بأمره قطبه بالطّاعة والتّسليم، حتّى يبلغ المرتّجى ويُدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرقوم في النصّ القرآنيّ».

وجاء الباب الثّالث الموسوم بـ«باب التّركيب والمجاوزة»، ربطاً بين البحث والآفاق الّتي يَعِدُ بها والدّوائر الّتي يتحرّك فيها، مجتهداً في إصابة العلاقة القائمة بين الحِجَاج وفنّ التّأويل، محاولاً تجسير المسافات الفاصلة بين الثّالوث: الحِجَاج والحقيقة والتّأويل، مستعرضاً لذلك أهمّ القضايا المترتّبة على الجمع بين أطراف هذه البنية.

وقد رتّب المؤلّف على متنه ملاحق وفهارس كثيرة متنوّعة تيسّر على القارئ الاستفادة من النصّ وتقدّم له صورةً مجملةً عن مشاغل الدّراسة ومسالكها؛ فقد خصّص الملحق الأوّل لترجمة الشّواهد الأجنبيّة الكثيرة الواردة في متن البحث وهوامشه، وهو في حدّ ذاته عمل يتطلّب كثيراً من الجهد والدقّة ولا يتأتّى إلاّ لمن فهم النّصوص الشّواهد في لغتها الأصل فهماً دقيقاً واستأنس بالقضايا النّظرية الّتي تطرحها.

وخصّص الملحق الثّاني لأهمّ المصطلحات الحجاجيّة والبلاغيّة والخطابيّة الواردة في بحثه. ولئن كان الكثير منها معروفاً سبق للباحثين تعريبه ولئن كنّا أيضاً لا نوافقه تمام الموافقة على ترجمة بعضها، فإنّ جهد الباحث فيها واضح وفائدتها لعموم القرّاء حاصلة.

وقد أضاف إليهما فهرساً مهمّاً بالمفاهيم والمصطلحات المُجراة في الكتاب، وليس هذا الفهرس من باب الإفاضة والإطناب، لأنّه لم يقتصر فيه على ما اتّصل بالحجاج والخطابة والبلاغة وإنّما وسّعه إلى القرآن وعلومه والفكر وقضاياه والفهم ومستلزماته والتّأويل وشروطه وما إلى ذلك من الدّوائر المعرفيّة الّتي طاف في فلكها البحث.

كما صنع فهرساً بالأعلام القُدامى والمُحدثين عرباً وأعاجم؛ ويكفي النّظر في هذا الفهرس، حتّى ندرك اتّساع دائرة المصادر والمراجع الّتي متح منها ومدى ما يستدعي ذلك من جدّ وجهد.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، وهو في الأصل بحث نال به صاحبه شهادة الدكتوراه، صورة صادقة عن جهود بعض الباحثين العرب لوضع البحوث العربيّة في مستوى البحوث الجارية في الجامعات المتقدّمة والإقلاع عن المسالك المُمَهّدة التي تُسلك ولا فائدة تُرجى منها.

أ. د. حمّادي صمّود

جامعة تونس، منّوبة



مقدّمة الطّبعة الأولى

I ـ المهاد النّظريّ الحاضن/الملابسات والأسيقة

يتنزّل هذا الكتاب الّذي عنوانه الحجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، ضمن مشروع بحثيّ متكامل كانت نواته الأولى المداولات العلميّة المعمّقة الّتي حضنها فريق البلاغة والحجاج وتحليل الخطاب العائد بالإشراف والتّسيير إلى الأستاذ حمّادي صمّود الّذي كلّفنا في تلك الأزمنة بتعقّب قضيّة الحجاج داخل متون الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الفاعلة، (مدوّنات علم الحديث/ مدوّنات علم السّيرة/ مدوّنات علم التّفسير...)، باعتبارها تمثّلات على حركة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وهي تشرع في إقامة أنظمتها وإرساء سننها.

كما يتنزّل هذا الكتاب ضمن تصوّر معرفيّ عامّ مداره على استجلاء الخواصّ النّظريّة والعمليّة الواسمة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة متناً (النصّ القرآنيّ) وهوامش (المصاحبات النصيّة)، وذلك من خلال تتميم ما توصّل إليه بهدي من الأستاذ صمّود والأستاذ عبد الله صولة في أطروحته الدّائرة على الحجاج في القرآن....، وبذلك فإنّ مبحثنا هذا إنّما هو سليل تقليد معرفيّ تصوّر معالمه الكبرى الأستاذ حمّادي صمّود وعمل على تنفيذ تلك المعالم جمع من الباحثين تنوّعت مقارباتهم واختلفت وجهات نظرهم، لكنّ الجامع بينهم يكمن أساساً في استحصال القوانين المتحكّمة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بمختلف روافدها المادّيّة والرّمزيّة، حتّى يتسنّى للباحث رصد الميكانيكا الدّاخليّة الّتي كانت تسيّر دواليب تلك الثّقافة وتتحكّم في حركة سير تلك الحضارة الّتي ملأت فتوحها الدّنيا وشغلت غزارة علمها النّاس، فكتبوا حولها وانخرطوا في دورتها.

II ـ قضايا الأبواب والفصول/مصادرات البحث النّظريّة

لقد دار هذا الكتاب على ثلاثة أبواب حمل كلّ باب منها جملة من القضايا

التي لها بُعدٌ إشكاليّ ومَيْسم جداليّ، لم يتوفّق الباحثون قبلنا إلى حسم توابعه أو إيفائه حقّه من الدّرس والتّأويل.

● الباب الأوّل: باب التوطيئ والابتداء

لقد اشتغلنا في هذا الباب باعتباره باباً مفتحاً مبتدئاً بخمس قضايا هي:

- مقتضيات البحث واستشكالاته:

لقد تسنّى لنا بيان ما نطرحه صيغة الموضوع من قضايا ومشاغل تصل البحث بممكناته التّأويليّة وبآليّاته المنهاجيّة الّتي يجب تطويعها، حتّى تفكّ مغالقه ويخترق صمته، فتوصّلنا بمفعول ما قمنا به من إمعان نظر في بنية الموضوع اللّسانيّة إلى ما يحايث صيغته من حقول معرفيّة (الأنثروبولوجيا/الإثنولوجيا/علم الأديان المقارن/ علوم القرآن/علم تحليل الخطاب...).

فالحجاج من جهة كونه آليّة الاختبار النّظريّة، إنّما هو بنية مركّبة منفعلة بمقامات التلفّظ ومتلوّنة بالخواصّ المؤسّسيّة الّتي تولّد ملامح الرّمز الممكنة وتعيّن سمات الحقائق الجائزة.

- مشغل التّراث عامّة والتّراث الدّينيّ خاصّة:

حاولنا أن نراجع في هذا المقام النّظريّ - من منطلق خلخلة فلسفيّة - الموقف من التّراث، وذلك من خلال عرض جلّ الرّؤى والمواقف الّتي كانت تتصوّر التّراث حاصلاً تحفّ به القداسة، لذلك ناظروه وهم يوظّفون مكوّناته بالدّين توظيفاً قتل خواصّه وضيّق مجاله.

فالتّراث عامّة والتّراث الدّينيّ خاصّة كيانان منفعلان بتصورات الوسطاء (بالمعنى الميديولوجيّ) وبمواقف الفاعلين الاجتماعيين (بالمعنى السّوسيولوجيّ).

- النصّ وحواشيه: العلاقات والرّوابط:

لقد بيّنا في هذا الموضع أنّ بين النصّ (القرآن) وحواشيه (متون علم الحديث/متون علم السّيرة/متون علم التّفسير...)، جملة من الوصائل وجمعاً من الرّوابط البنيويّة والتّداوليّة الّتي تجعل النصّ من جهة كونه خطاباً نواة والحواشي باعتبارها مصاحبات، كيانين متفاعلين لا مشاحة ولا ضير وهذه الرّؤية نروم من خلالها توسيع مفهوم النصّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ومراجعة دور الفعل فيها،

وذلك من خلال رؤية تكامليّة تقدّر أن متون الفعل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة لا تنحصر في النصّ القرآني وحده، بل تتعدّاه إلى ما حفّ به من خطابات حادثة فسّرته أو أوّلته.

إنّ لفت النّظر إلى الوصائل الممكنة بين النصّ ومصاحباته ينقل بؤرة الجذب من «المركز الأرثوذكسي» إلى «الهامش الغريب» نقلاً يشذّب العلاقات ويعيد رسم طوبوغرافيا جديدة لمختلف الأشكال الخطابيّة الفاعلة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

- مناويل النّظر ومناهج المباشرة :

لقد أفصحنا في هذا المقام عن عقيدتنا النّظريّة تجاه مناويل النظر ومناهج المباشرة الّتي تطلبها مقتضيات بحث مّا، إذ إنّ تلك المناهج لا تعدو أن تكون وسائط عمل تعقلن فعل التّأويل وتنظّم مسالك التّفسير، فهي لا تهدي بقدر ما تأسر ولا تنير بقدر ما تُعتّم، لذلك لم يكبح جماح حركتنا في هذا الكتاب، منوال دون غيره، لاعتقادنا في عدم كفاية تلك المناويل كفاية مطلقة تجعلها أرثوذكساً مصوناً لا يقبل الخلخلة ولا يستجيب إلى التّطريح.

إنّ مناويل النظر ومناهج المباشرة، إنّما هي في سياق تصوّرنا هذا محاصيل مظروفة تستعمل ولا يعتقد فيها، لأنّ الاعتقاد فيها ينجرّ عنه تكريس سلطة المراقبة المتعالية الّتي تثني حركة سير المؤوّل في استكشاف مغالق الخطاب وكشف النّقاب عن ضامر أبنيته وصامت أشكاله.

- نظام الحجّة والنّسق التّداولي الجامع :

لقد اخترنا في كتابنا هذا الالتزام ببحث الحجاج داخل محيط الثّقافة العربيّة الإسلاميّة باعتبارها تمثّل النّسق التّداولي الجامع الّذي يحضن كلّ الأرصدة المادّيّة والرّمزيّة الّتي كوّنت تراث تلك الثّقافة وبنت مدّخر تلك الحضارة.

وردُ الحجّاج باعتباره مدخلاً نظريًا ممكناً إلى نسق الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الجامع نرمي من ورائه إلى تأصيل المبحث، وذلك من خلال الوقوف عند الخواصّ التداوليّة الّتي يمكن أن تطرأ على المفهوم، يستنبت في تربة جديدة، فإمّا أن يثمر ويزهر وإمّا أن يموت ويذبل، إذ هي تلك سنّة الكائنات جميعها لا تفريق ولا استثناء.

فرز المفاهيم الإجرائيّة الّتي يطلبها بحث من البحوث إلى محيط التّداول، يكسبها ضرباً من النّسبيّة كبيراً، يوسّع مجالاتها ويجنّبها خطر الوقوع في مضايق الجبر والإرغام.

إنّ هذا الباب الأوّل الّذي أطلقنا عليه باب الفواتح، إنّما هو باب المراجعات المفهوميّة وباب بسط الحدوس المعرفيّة الّتي سنعمل على الاحتجاج لها والبرهنة على ما تقتضب بطريقة جداليّة تأويليّة لا يضيرها ضير ولا يمنعها مانع، حتّى نبني مقاربة تأويليّة، ترى الحقائق وجوهاً والعقائد محاصيلَ تصنعها الإرادات الفاعلة تكتب حياتها وتشرعن تداولها.

● **الباب الثّاني: باب الاختبار والمساءلة/الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في مجاري الفكر التّفسيري العربيّ الإسلاميّ: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته واستراتيجيّاته**

يرمي هذا الباب إلى اختبار المدخل الحِجاجيّ ـ باعتباره مدخلاً من مداخل التّأويل الممكنة ـ داخل متون الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ الممثّلة (المتن الأثريّ/المتن النّظريّ/المتن الإشاريّ)، وذلك من خلال أربعة مداخل إجرائيّة أساسيّة:

- الأطر الحِجاجيّة
- المنطلقات الحِجاجيّة
- التّقنيّات الحِجاجيّة
- الاستراتيجيّات الحِجاجيّة

وقد انتظمت هذا الباب ثلاثة فصول هي:

الفصل الأوّل: الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في مجرى الرّواية والأثر (الطّبري)

لقد اختبرنا في هذا الفصل المقولات الحِجاجيّة الأربع من جهة كونها مداخل إجرائيّة تنظّم المادّة المدروسة وتوجّه حركة تأويل الأبنية الدّالّة على نظام تلوّن حججه وتوجّه استراتيجيّاته.

الفصل الثّاني: الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في مجرى الدّراية والنّظر (الزّمخشريّ)

لقد تابعنا في هذا الفصل الثّاني اختبار المقولات الأربع اختباراً قادنا إلى أنّ

نظام العمل الحجاجيّ محكوم بالخواصّ المذهبيّة الّتي تحضن تصوّرات المفسّر، يحتجّ لحكم من أحكام القرآن أو يتأوّل قاعدة من قواعده.

الفصل الثالث : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)

لقد قادنا النظر في طبائع الحجاج داخل هذا المجرى الثالث إلى أنّ طلبة المفسّر/المؤوّل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كامنة بالأساس في التشبّث بأعمال الآلهة، يحكمون سيطرتهم على كياناتهم توجيهاً وأمراً، لذلك كان توق المريدين من أهل الحضرة والكشف تتميم ما توقّف عنده الأنبياء : تأويل الممكنات النصيّة وكشف ما وراء الحجاب من الحقائق والفرائد يتزوّد بها الكائن يرحل رحلته ويثبت إرادته.

إنّ حركة تفسير القرآن وتأويله، إنّما هي حركة تؤرّخ لتنازع الفهوم وتجادل الإرادات داخل مجال الثقافة العربيّة الإسلاميّة كما أنّ النُّظم الحجاجيّة المصاحبة حركة التفسير والتأويل، إنّما هي تمثيلات شكليّة متجانسة من حيث الأبنية (تماثل المقولات الحجاجيّة) متباينة من حيث الوسم الحجّيّ (الحجاج والأنساق العقديّة) والترشيح المذهبيّ الّذي وفقاً له تتكتّب الحقائق وتتفعل الأفكار.

- **الباب الثالث : باب التركيب والمجاوزة/الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل :**

لقد أقمنا هذا الباب الثالث على مثلّث معرفيّ أنطولوجيّ، أطرافه الحجاج/الحقيقة/التأويل، لاقتين نظر المتدبّر المتأمّل إلى ما يصل بين أطراف هذا المثلّث داخل مجال الثقافة العربيّة الإسلاميّة التداوليّ من روابط وعلاقات يصير بمقتضاها الحجاج آليّة تأويليّة تبني حقائق المفسّر وتشرعن عقائد المؤوّل يحتجّ ويجادل، ينافح ويفاخر بمزاعم تصوّرها وبحقائق دان بها.

كما حاولنا في هذا الباب أن نقوم بفعل مجاوزة فلسفيّة لجُلّ المناويل التصوريّة الشكليّة، ما تعلّق منها بالحجاج أو بالحقيقة أو بالتأويل، لنستبدلها برؤية أركيولوجيّة، لا تحرجها اليوتوبيات ولا يضيرها فعل مداعبة الآلهة (نظريّة اللّعب المعرفيّ)، حتّى يتسنى لنا في منتهى هذا الكتاب الوقوف على مراكز الطّرد والدّفع داخل محيط الثقافة العربيّة الإسلاميّة، من جهة انبناء حقائقها وتكوّن عقائدها ومسالك إثبات تصوراتها، فينجلي نظامها الدّاخليّ وتبدو ملامح نذور فاعليها يرسمون الأطر ويقيمون أسيجة التّحصين، خوفاً من تيه الضلالة واختشاء من ضياع المنازل وانفراط المراتب.

III ـ النتائج والمحاصيل:

لقد آل بنا مبحث الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، باعتباره نشاطاً تأويلياً على نشاط تأويليّ (المدوّنات التفسيريّة الثلاث المختبرة) إلى جملة من المحاصيل والنتائج نختزلها في محاور الاهتمام التالية:

- إنّ مفهوم التراث مفهوم متحوّل تفعل فيه إرادات الفاعلين وتشكّله نوازعهم، لذلك تعددت مقارباته واختلفت مواقف الناس منه وتصوّراتهم عنه.
- إنّ الحجّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كيان مجرّد، فارغ من المعنى، يملؤه المُحاجّ/المؤوّل بالتصوّرات والعقائد الّتي يروم تثبيتها وينوي تحقيق أفعالها.
- إنّ الحجاج نشاط ذهنيّ تأويليّ، يوظّفه المحاجّ/المؤوّل، لإثبات عقائده وإنشاء تصوّراته وإقامة عوالمه الممكنة وتسمية حقائقه المزعومة.
- إنّ التنازع بين أصحاب الفرق في المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ، إنّما هو تنازع على المنازل والمراتب، تحتكر رمزيّاتها ويذاد عن حياضها، حتّى لا تفرط الإمرة ولا تذهب ريح السلطان.
- إنّ النماذج التفسيريّة الممثّلة (الأنموذج الأثريّ/الأنموذج النظريّ/الأنموذج الإشاريّ البصريّ)، إنّما هي تمثيلات ممكنة لـ «حقائق النصّ الثاتة» الّتي تصوّر أداءها كلّ مفسّر/مؤوّل، يطلق حرفه ويرسل توقه.
- إنّ المنازيل الحجاجيّة الموظّفة هي إمكانات تصوريّة تساعد على إقامة صرح تأويليّ لا تغريه الكفايات المعرفيّة المطلقة ولا يغازله بريق النظريّات الوافدة.
- إنّ الأشكال الحجاجيّة والهياكل البرهانيّة المستخرجة من المتون التأويليّة المختبرة، دالّة في جملتها على اتّسام كلّ مجرى تأويليّ بمعقوليّة مخصوصة وبمنطق متفرّد، وهو ما يقتضي ضرورة مراجعة المثاني المتكلّسة (العقل/النقل، القديم/المحدث...)، مراجعة جذريّة تقف على شحنها الإيديولوجيّة وتلفت النظر إلى عدم كفايتها الإجرائيّة في قراءة المتون التراثيّة وتدبّر مقاصدها واستحصال نظمها وأبنيتها.

- إنّ تغيّر مركز الجذب في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بعد ميلاد مقولة الإسلام السّياسيّ وخبوّ بريق مقولة إسلام الدّعوة / إسلام البواكير، من المركزيّة النّصّيّة (القرآن)، إلى المركزيّة المصاحبة (الحديث/ السّيرة/ التّفسير. . .) دليل على أنّ حجيّة السّلطة تحولت من «المركز الأصمّ» إلى «الهامش المغلوب» في جدل عنيف لا يعدمه إلاّ الفناء ولا يبطله إلاّ الاندثار (الحاجة الدّائمة إلى تفسير النصّ وتأويله).
- إنّ الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ـ من جهة كونها مطلب المفسرين ونشيد المؤوّلين وجهة العارفين ـ كيان يبني وحاصل بصنع، (تعدّد التّفاسير وكثرة التّأويل).
- إنّ المعنى في المدوّنات المختبرة وحدة تامّة وجوهها وتمثيلاتها كتب المفسّرين ومدوّنات المؤوّلين يدّعون امتلاك الأصول وتحويط الكلول، يحتجّون لها وينتصرون لصلاحها.
- إنّ تجريب المدخل الحجاجيّ في بيان قوانين الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الجامعة، إنما هو وجه من وجوه التّعامل الممكنة مع أنماط الفهوم المتعدّدة ووجوه المنطقيّات المتباينة الّتي يتوخّاها كلّ مفسّر/مؤوّل أو مُحاج/مستدلّ، يكشف غيباً مهجوراً أو ينطق صوتاً مقهوراً، أدركته مؤسّسات إقامة الحدّ تمنع الطّارئ وتراقب الحادث، تجد له أبدالاً وتصنع له أقوالاً تجريه عليها، حتّى لا يضلّ ولا يتيه.



المقدّمة العامّة

لئن أشبع التّراث العربيّ الإسلاميّ في الفترة المعاصرة، بحثاً وتدبّراً من لَدُن علماء ندبوا أنفسهم لهذا الأمر وأناطوا بعقولهم ووجدانهم تلك المهمّة، فاختلفت مقارباتهم وتباينت نتائجهم، حتّى كادوا أن يفترقوا وتتيه مراكبهم في بحر التّراث تيهاً، يضلّ معه الموضوع المدروس وتمّحي رسومه، فإنّ الشّقّ المقدّس منه بقي مادّة بكراً تُتهيّب ويُخْتشى منها، لاتّصالها بدوائر التّحريم والمنع، فكأنّها توقيف على «المصطفين» وتأبيد على «العارفين» الّذين زكّتهم مؤسّسات الاعتقاد، تزكية أجازت لهم الخوض في غمار تلك القضايا وأباحت البحث في لطائف تلك المسائل.

وهذه الهيبة الّتي صنعتها سلط الأمر والنّهي، بتعلّة الحفاظ على القداسة الأزليّة المرتبطة بالمدوّنات التّراثيّة، جعلت تلك المدوّنات مادّة «أرشيفيّة» صامتة، والحال أنّها في عميق مقصدها وفي دقيق مغزاها، ذاكرة الأمم ودليل حياتها[1] وهذا المنتهى التّأويليّ الّذي صادرنا عليه هو الّذي رفع عنّا الحرج وجوّز لنا الانشغال «بالحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة»[2] وملاحقة الطّرائق الظّاهرة

---

(1) عن علاقة الأرشيف بالتّراث والذّاكرة وما يتولّد عن ذلك من قضايا فلسفيّة ومشاغل أنطولوجيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً:

Derrida (Jacques), *Mal d'archive, une impression freudienne*, Editions Gallilée, 1993.

ولمزيد تعميق تصوّر دريدا هذه المسألة، راجع، خضر (العادل)، الأدب عند العرب، منشورات كلّيّة الآداب منّوبة ودار سحر للنّشر، تونس، 2004، وخاصّة حديثه عن «الأدب والكتابة وصناعة الأرشيف»، الفصل الثالث، ص524-591، الهامش 294/ 525.

(2) تمثّل «سورة البقرة» ضمن كتابنا مادّة «الخطاب الموصوف» أي المادّة الأساسيّة الّتي قامت عليها متون التّفسير والتّأويل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، لذلك لا نعتبر أمر توثيقها، فضلة وزيادة، بل ضرورة واقتضاء.

وقد توسّلنا في ذلك، بما ورد ضمن كتاب تفسير ابن عاشور (محمّد الطّاهر) الموسوم =

والخفيّة الّتي كان المفسّرون يصوغون من خلالها مواقفهم التأويليّة المصنوعة على
النصّ القرآنيّ باعتباره «مخزن الحقائق» و«مجمع الأدلّة» ترجم في محيطه الكلام
الإلهيّ، ترجمة اختلف النّاس فيها جوازاً ومجازاً، ظاهراً وباطناً وهو ما عمّق ما
سمّاه المهتمّون بتاريخ الفرق الإسلاميّة وقضايا تفكيرهم، مبدأ الاختلاف المذهبيّ
والافتراق الملّيّ الّذي نجمت منه الصّراعات ورشحت عنه المنازلات المحفوظة في
كتب الملل والنّحل الّتي كثر عددها واختلفت طرائق ترتيبها[3].

بـ التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984، ج 1، من معارف تجري على
الأمور التالية:
• في بيان فضلها: «وفي الإتقان عن المستدرك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم قال «إنّها سنام القرآن» وسنام كلّ شيء أعلاه وهذا ليس علماً لها ولكنّه وصف تشريف وكذلك قال خالد بن معدان «إنّها فسطاط القرآن» والفسطاط ما يحيط بالقرآن بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة»، ص201.
• في بيان مكان نزولها: «نزلت بالمدينة بالاتّفاق وهو أوّل ما نزل بها»، نفسه.
• في بيان ترتيبها: «وقد عدّت سورة البقرة السّابعة والثمانين في ترتيب نزول السّور، نزلت بعد سورة المطفّفين وقبل آل عمران»، نفسه، ص202.
• في بيان عدد آياتها: وفيه اختلاف، «وعدد آياتها مائتان وخمس وثمانون آية عن أهل العدد بالمدينة ومكّة والشّام، وستّ وثمانون عند أهل العدد بالكوفة، وسبع وثمانون عن أهل العدد بالبصرة...»، نفسه.
• في بيان محتوياتها: «هذه السّورة مترامية أطرافها، وأساليبها ذات أفنان قد جمعت من وشائج أغراض السّور، ما كان مصداقاً لتلقيبها «فسطاط القرآن» فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان (...) ومعظم أغراضها، ينقسم إلى قسمين: قسم يثبت سموّ هذا الدّين على ما سبقه وعلوّ هديه وأصول تطهيره النّفوس، وقسم يبيّن شرائع هذا الدّين لأتباعه وإصلاح مجتمعهم...»، نفسه، ص203.
ومن هذه الأمور وغيرها، بدت لنا سورة البقرة من السّور المختلف فيها الّتي أثارت آياتها بين المفسّرين/المؤوّلين، ضروباً من الحجاج مختلفة، عدّدت براهينهم وكثّرت طرائق استدلالهم على «معانيها الصّحيحة» و«حقائقها القاطعة»، لذلك بنينا هواجسنا في هذا الكتاب على تأويل طرائق المفسّرين/المؤوّلين في منح الحقائق من النصّ وإسنادها بالحجج القاطعة والبراهين المبكّتة الّتي تغدو بمقتضاها أنساق التأويل (النّسق الأثريّ/النّسق النظريّ/النّسق الإشاريّ، البصريّ) وما يتّصل بها من هياكل حجاجيّة وأنماط برهانيّة، إمكانات تصوريّة وعيّنات تحقيقيّة «للمعنى الأثر» و«الحقيقة الكاملة» تمتلك وتحتكر، تصان ويذاد عنها.

(3) للوقوف على حقيقة هذا المشغل، انظر الهامش 7 ضمن الفصل الأوّل من الباب *

فهذا الواقع الّذي صنعته المدوّنات التّراثيّة، صورة عن نفسها يحكمها التّنازع ويحرّكها التّخالف، وقد هاجسنا الأوّل وقوّاه وصيّر المدخل الحِجَاجيّ في قراءة نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، آليّة تأويليّة في إهاب لغويّ منطقيّ ولَبُوس بلاغيّ تداوليّ، يبني بواسطتها **المُحاجّ/المؤوّل**، أفقاً تأويليًا ومحيطاً تفسيريًا يتوهّم اختزاله الحقائق اللّدنيّة كلّها والأسرار الربّانيّة جلّها، ويمضي في البرهنة على وجودها والانتصار لها وفق أنساق استدلاليّة وأنماط حِجَاجيّة، تختلف آلاتها وتتباين وسائطها تباين العقائد الرّافدة والتّصوّرات المصاحبة، كلّ شكل برهانيّ أو طريقة استدلاليّة كما ينوي لفت أنظار الواثقين في غيرها إلى تهاوي الأنساق الّتي فيها يعتقدون وبها يدينون وهو ما ينجرّ عنه توسيع دائرة اعتقاديّة على حساب دائرة أخرى توسيعاً لا يقوى على ردّه إلاّ صاحب **«الآلة العاتية»** و**«البرهان القويم»**[4]، لذلك عدّت التّقنيات الحِجَاجيّة الّتي يتوسّل بها المحاجّ في سياق من أسيقة الاستدلال والبرهان أو التّبكيت والدّحض، **«قلب النّظريّة الحِجَاجيّة»** ومدخلاً من مداخل استحصال **«الميكانيكا الحِجَاجيّة»** الّتي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرّك أسرار الكون[5]، وهو ما يجعل الحِجَاج من جهة كونه، إجراءً خطابيًا محضاً وشكلاً من أشكال التّصريف اللّغويّ الموجّه، مساراً تقاس به أعماق العالم

= الثّاني وقد عثدناه على الفرق الإسلاميّة وما صنّف في شأنها من مقالات وكتب مفردة بيّنت خطورتها وأشارت إلى مكانتها.

(4) إنّ تنازع الأنساق التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، تنازع على أحقّيّة الامتلاك وتأمين مسالك السّيطرة على «المعنى الأصليّ» و «الحقيقة الجوهرانيّة» وحتّى يحصل ذلك، يتوسّل المؤوّل ـ كي يقتنع الجمهور خاصًا كان أم كونيًا أم مفرداً ـ بجدوى دعواه ووثاقة نظره، بجملة من الطّرائق الاستدلاليّة الّتي تختلف مضامينها بحسب اختلاف النّسق العقديّ الحاضن والخلفيّة المذهبيّة المصاحبة، لذلك يشترط في براهين الإثبات أو حجج الدّحض أن تكون متماسكة الأبنية، قويّة الفعل، حتّى تنجز عنها الغايات الإقناعيّة والمرامي التّيقينيّة، مبتغى كلّ محاجّ وطلبة كلّ مستدلّ، يبني عوالمه الممكنة ويسترد شرائعه المفقودة.

(5) يعتبر Breton (Philippe) في كتابه: *L'argumentation dans la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2003.

استخراج التّقنيات الحِجَاجيّة والوسائط البرهانيّة من خطاب ما، ضرباً من الاستبصار بـ«الميكانيكا الحِجَاجيّة» «La mécanique argumentative» الّتي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرّك أسرار الكون، ص39 وما بعدها.

التفسيري الذي تثوي وراءه مقاصد المؤول وتستتر بأستاره نوايا المستدلّ، مما يقضي تبعاً واسترسالاً، أن تتجاوز التصوّرات النظرية التي تقصر العمل الحجاجي على اللوازم المنطقية الشكلية التي من شأنها أن تقتل نسغ الحياة فيه وتحرمه فضل «بنية الأسيقة التقبلية» ومزية «تشييد العوالم الممكنة» التي يتصوّر ملامحها كلّ محاج/مؤول، يستدلّ على وجودها ويبرهن على تعيّنها[6].

وقد قادنا تصوّر المسألة إلى امتحان المصادرات الحجاجية امتحاناً نصانيًا خالصاً وإجرائها إجراء خطابيًا محضاً، نستقرئ أفعالها ونجلّي هياكلها داخل المتون التفسيرية التي حصل حولها الإجماع التمثلي، فعدّت نماذج دالّة على رؤى مخصوصة ومناويل مقدّرة في التعامل مع حقائق النصّ القرآني ورسم ملامحه المعقولة تعقّلاً مفرداً يختصّ به كلّ تأويل ويستند إليه كلّ تفسير[7]، لذلك صنفنا المدوّنات التفسيرية، - استناداً إلى ما ناصرتنا به الكتب المختصّة قديماً وحديثاً من إثباتات ومسانيد -، إلى ثلاثة مجارٍ أساسية هي باصطلاحنا المفرد وبوسمنا المعدود:

---

(6) لقد وعى كلّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca في مصنّفهما [قيد الترجمة]، مجاوزة المقاربة الحجاجية الحدّ المنطقي ودقّة العدّ والحساب وذلك من خلال حديثهما عن حقل الحجاج ومجاله، قائلين:

«*Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul*», Perelman (Chiam) et Tyteca (Lucie Olbrechts), *traité de l'argumentation*. Editions de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 2000, p. 1.

وقد حصر برتون Breton في مؤلّفه المذكور، أطروحة بيرلمان في الاستدلال والإقناع قائلاً:

«*Pour Perelman, un raisonnement peut convaincre sans être calcul, il peut être rigoureux sans être scientifique*», op. cit., p. 11.

(7) يقوم تصوّرنا في هذا الكتاب القائم على الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، بمبدأين نظريّين اثنين:

• قيام المجاري التفسيرية/التأويلية الثلاثة (المجرى الأثري/المجرى النظري/المجرى الإشاري الصوفي) على معقوليّات خاصّة ومنطقيّات مفردة.

• اختصاص كلّ مجرى تفسيري/تأويلي، بنسق برهاني وبتصوّر للعالم، يتحكم بالنسق العقدي وبالحاضن المذهبي وهو ما ينجرّ عنه اعتبار المجاري التفسيرية/التأويلية الثلاثة، إمكانات تمثيلية ووجوهاً تجسيمية لحقائق النصّ القرآني ومعاني سُوَره وآيه، لا انتفاء ولا انتقاض.

إنّ هذا التصوّر يعيد حدّ مفهوم العقلانية ويراجع التصوّرات التي تقصر المعقولية على عمل العقل وحده دون سواه من ملكات الإنسان الأخرى.

- مجرى الرّواية والأثر
- مجرى الدّراية والنّظر
- مجرى الإشارة والبصر

فعلّقنا المجرى الأوّل بالطّبري والمجرى الثّاني بالزّمخشري والمجرى الثّالث بابن عربيّ باعتبارهم الرّؤوس الممثلين والأعلام النّافقين في فنون التّفسير والتأويل، إذ معهم اكتملت معالم كلّ نسق واستقامت خواصّ كلّ نظام[8].

وهذا التّصنيف الثّلاثيّ سيقودنا إلى تنظيم المادّة المدروسة وفق رؤية جامعة ذات هاجس مآليّ، مداره على استبيان الأنماط الحجاجيّة والمناحي البرهانيّة الّتي كانت تسم كلّ مجرى تأويليّ، باعتباره صورة من صور الحقيقة المتعالية وهيئة من هيئات اليقين الغائب، ينوي المحاجّ/المؤوّل كتابة أنحائه ورسم بلاغاته، رسماً يحصل منه التّيقين ويجوز من ورائه التّمكين، من جهة كونهما عيارين أساسيّين بهما تقاس النّجاعة الحجاجيّة وتضبط من خلالهما القوّة البرهانيّة الّتي يشغلها الخطاب المرسل والكلام الموجّه إلى عموم الجمهور أو خصوصه وذلك حسب الدّواعي المقاميّة والغيب الاستراتيجيّ الّذي تنوي وراءه نوايا المُحاجّ وتتستّر خلفه هواجس المستدلّ[9] وهو ما حتّم علينا أن نتسلّح بعدّة منهاجيّة وبخلفيّة نظريّة، تمثّلها المتاويل الموظّفة، انحكمت بالتّعدّد واتّسمت بالتّكثّر واختصّت بالتّنويع، حتّى لا تأسرنا محاصيلها ولا تكبّل حركتنا أقاويلها[10]، فيتحوّل المبحث المطروق

---

(8) عن علاقة هؤلاء الأعلام الثّلاثة (الطّبري/الزّمخشري/ ابن عربيّ) بالاكتمال النّسقيّ والتّمام النّظاميّ في مستوى التّصنيف والتّوصيف، راجع تمثيلاً لا حصراً الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، مطابع دار الكتاب العربيّ بمصر، محمّد حلمي المنياوي، ط1/ 1962، (3ج) وكذلك غولدتسيهر (أجنتس)، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ترجمة عبد الحليم النّجار، دار اقرأ، الرّملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/ 1983.

(9) عن علاقة الحجاج بالأسيقة والاستراتيجيّات راجع مقالة:
Francis (Jacques), Argumentation et stratégies discursives, in *l'Argumentation*, Colloque de Cerisy, (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur, Liège, 1991, p. 153-194.

(10) إنّ المتأمّل في المؤلّفات النّظريّة الدّائرة على الحجاج، لواقف على كثرة المقاربات وتنوّع المباشرات وقد عدّدت آموسي (روث) Amossy (Ruth) في كتابها: =

إلى تمرين واختبار قد لا يؤدي حقائق تلك المتون، بل ينثر أشكالها المنظومة
ويطمس حِكَمها المرمّزة، فلا يبقى إلاّ التوهّم، يوجّه نظر الباحث عن أسرار تلك
المدوّنات، تغرّبه هيئاتها وتضلّله رسومها.

وحتى نتجاوز هذا الحرج المكين، آلينا على أنفسنا أن نعتبر المناويل
الحجاجيّة وما قطعته من رحلة امتدّت من المجال اليوناني مروراً بالمجال الرّوماني

L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fiction. Nathan, Paris, 2000.

2 أهمّ المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب الحجاجيّ وهي على كثرتها يمكن توزيعها على ستّ دوائر تختصّ كلّ دائرة منها بمقاربة

1 ـ المقاربة اللّغوية: Une approche langagière

«Le discours argumentatif ne se réduit pas à une série d'opérations logiques et de processus de pensée. Il se construit à partir de la mise en œuvre de moyen qu'offre le langage au niveau des choix lexicaux qui comportent une orientation argumentative, des cadres formels d'énonciation, des enchaînements d'énoncés, des présuppositions et des sous-entendus» Amossy, p. 23.

2 ـ المقاربة التحاورية: Une approche communicationnelle

«Le discours argumentatif vise un auditoire et son déploiement ne peut se comprendre en dehors d'un rapport d'interlocution. La construction d'une argumentation - son articulation logique ne peut être dissociée de la situation de communication dans laquelle elle doit produire son effet», Ibid.

3 ـ المقاربة التحاورية والتفاعلية: *Une approche dialogique et interactionnelle*

«Le discours argumentatif veut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adapter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction virtuelle où il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'ethos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours et celle des prémisses et des points d'accord partagés, sont capitales», Ibid. p. 23-24.

4 ـ المقاربة الأجناسية/الأنواعية: Une approche générique

«Le discours argumentatif s'inscrit toujours dans un type et un genre de discours, même s'il les subvertit ou s'il choisit de s'indexer de façon complexe à plusieurs genres répertoriés. Le genre de discours, en prise sur la société qui l'institutionnalise, détermine des buts, des cadres d'énonciation et une distribution préalable des rôles», Ibid, p. 24.

5 ـ المقاربة الأسلوبية: Une approche stylistique

«Le discours argumentatif a recours aux effets de style et aux figures qui ont un impact sur l'allocutaire, se ressourçant ainsi à une réflexion séculaire sur les figures de style désormais envisagées dans leur visée persuasive», Ibid.

وصولاً إلى فتوحات القرن العشرين، مع أعلام تعالت أسماؤهم واستقامت نظراتهم، حججاً في حقول البلاغة والمنطق والتّداوليّة[11]، هاديات تقود هواجسنا الدّائرة على استخراج الخواصّ الحجاجيّة من المتون التّأويليّة، باعتبارها تشكيلات

= 6 ـ المقاربة النّصّانيّة: Une approche textuelle

«En donnant au terme de texte le sens d'un ensemble cohérent d'énoncés qui forme un tout. Le discours argumentatif doit être étudié au niveau de sa construction textuelle à partir des procédures de liaison qui commandent son développement. Pour ce faire, il faut voir comment les processus logiques (syllogismes et analogies, stratégies de dissociation et d'association) sont exploités dans le cadre complexe du discours en situation», Ibid.

إنّ تعدّد المقاربات يترجم علاقة الحجاج بالفاعليّات الإنسانيّة المركّبة، راجع هذا الرّأي، ضمن مؤلّف برتون Breton المذكور ص6-7 *Un objet complexe*.

ولمزيد التّبصّر بمختلف المقاربات الحجاجيّة وأعلامها وتيّاراتها، راجع:

Eemeren (Frans Van) et Grootendorst (Rob), *La nouvelle dialectique*, traduit par Bruxelles (S), Doury (M) et Traverso (V), traduction coordonnée par Plantin (Ch.). Editions Kimé, Paris, 1996, Chapitre I (L'approche pragma-dialectique), p. 7-17.

إنّ الوعي بأصول هذه المقاربات، باعتبارها عقائد علميّة، يجعلنا نتوسّل بها جميعاً لا حرج ولا ضيق، لأنّنا نعي الوعي كلّه أنّ تلك المقاربات إنّما تهدي المسار التّأويليّ وتنير المسلك التّفسيريّ ولا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، لأنّها خطابات مظروفة بأسيقة نشأتها، محاطة بملابسات ميلادها ومن ثمّة وجب علينا أن نوظّف تلك المناويل وأن نشغّل تلك المقاربات، من جهة كونها، عقائد، يُعتقد فيها لا حقائق يُختشى منها وهو ما دعانا في مقامات عديدة إلى محاورة أحكامها والانقضاض على تعاليمها، حتّى لا تكبّل حركتنا ولا تقيّد مسعانا في استخراج الخواصّ الحجاجيّة من المتون التّفسيريّة الممثّلة وما يثوي وراءها، بما هي خطابات، من خطط واستراتيجيّات يرتجي المحاجّ/المؤوّل، إقناع النّاس بها، كي تغدو عقائد وتصير أحكاماً.

(11) للوقوف على خواصّ هذه المناويل الحجاجيّة، راجع:

Tutescu (Mariana), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, Editura Universitatii din Bucuresti, 1998, p. 15-68 (Préliminaires: l'argumentation entre rhétorique, philosophie, logique naturelle, pragmatique et théorie du discours).

وقد عقدت بسطاً تاريخيًّا عالجت فيه الحجاج في المجال اليونانيّ وفي المجال الرّومانيّ، ثم خصّصت للحجاج في القرن العشرين قسماً من حديثها مطوّلاً، عرضت فيه أهمّ اللّحظات الحاسمة في تكوّن هذه النّظرية وهي:

- لحظة بيرلمان وتيتكا/ الخطابة الجديدة
- لحظة المناطقة أمثال أبوستال Apostel (L) وفون رايت Von Wright (G.H) وغريز Grize (J.BL) وفينيو Vignaux (G) =

خطابيّة ظرفتها مقامات معلومة وأسيقة مخصوصة، لا مآلات تنبيه وتعطيل تحول بين القاصد وغاياته، لذلك ستكون تلك المتاويل، غذاء الرّوح المؤوّلة لا سمّها الزّعاف، وهو ما سيلحظه قارئ هذا الكتاب بتابع أبوابها وسائر فصولها، ولسنا ممّن يدّعي في ذلك الفضل كلّه ولا ممّن يتوهّم التّحصيل جلّه، وإنّما هي حدوس نبسطها، بسط العارف بحدودها والخبير بنواقصها، نرتجي تدقيقها بالسّند النّصّي المتين وبالرّفد البرهانيّ القويم الّذي يقتضيه العمل الأكاديميّ الموسوم بتلك السّمات والمنعوت بتلك الصّفات، يهديه المبدأ الحدسيّ ويغريه النّذر المآليّ، تفصل في محيطه القضايا وتعين في دائرته الإمكانات.

ولمّا كانت غاية البحث في الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، دائرة على هاجس الوقوف على طرائق تداول المفسّرين المسلمين، الحقيقة القرآنية والمدافعة عن خواصّها العقديّة والتّقديسيّة، فإنّنا نعتبر الحجاج ضرباً من الإجراء الخطابيّ الخالص مجاله متون المفسّرين ومحيطه مدوّنات المؤوّلين تتمظهر، أشكالاً وتتبدّى هيئات يتسمّى بها كلّ داعية مذهبيّ تسمية تخصّه وتفرده بتصوّر للعالم مخصوص، صياغة لوجه من وجوه الحقيقة معلوم، يقضي أن يكون التعلّق بين فرق المسلمين ومللهم، تنازعاً على تلك الحقيقة المزعومة واليقين المفترض، لذلك نعتبر كثرة التّفاسير، ترجمان حيرة واهمة لا مرجع لها سوى جوازات المدّعين وافتراضات المعتقدين يصوغون عوالمهم التّأويليّة بإمكانات مفردة تنفي المحاصيل الجاهزة، لتأسّس على أنقاضها تأسّساً يندحر معه النصّ المفسّر اندحار

---

* • لحظة تولمين Toulmin (ST.E)/ اختزال القياس الخطّيّ (المدرسة الأمريكيّة)
• لحظة ديكرو وأنسكومبر Ducrot (O) et Anscombre (J. CL) الإبلاغيّة والحجاجيّة/ (حجاجيّة اللّغة)
• لحظة إيميرن وجروتندورست Van Eemern (Frans.H.) et Grootendorst (Rob) (مدرسة أمستردام التداوليّة الجدليّة)
ولمزيد التّعمّق في تاريخ النّظريّة الحجاجيّة من النّشأة إلى راهن أيّامنا، راجع المؤلّفين التّاليين:
• أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف صمّود (حمّادي)، المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة، تونس 1998.
* *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, sous la direction de Meyer (Michel), Librairie générale Française, 1999.

التّراجع، فيخبو البريق وتغدو الإمرة الرّمزيّة مقيّدة بعد أن كانت مطلقة، بالتّذوّر التّأويليّة الّتي شرعنها التّداول وأجازتها الجماعات المعتقدة في صحّة الأقوال ووجاهة المزاعم[12].

وقد أدرنا كتابنا على ثلاثة أبواب انتظمتها فصول ترجمت المشاغل وصاغت التّصوّرات.

فعرضنا في الباب الأوّل الّذي وسمناه واصطلحنا عليه «باب التّوطين والابتداء»، إلى جملة من القضايا النّظريّة والمسائل الخلافيّة الّتي لها علاقة بالنّصّ القرآنيّ، متناً مركزيًا وبالخطاب التّفسيريّ من القرن الهجريّ الثّالث إلى القرن الهجريّ السّابع، نصًا مصاحباً، لنقف على مظاهر التّعالق البنيويّ وضروب الوصل التّداوليّ بين القرآن مادّة اختبار والتّفاسير هيئات معنويّة ووجوها تحقيقيّة، إضافة إلى انشغالنا في هذا الباب بقضايا التّراث تنظيراً وممارسة، حيث قرّ في عزائمنا، معتقد نظريّ حاصل أمره أنّ التّراث موصول بوجهات النّظر ومعلّق بمواقف المؤوّلين وهو ما عدّد مفاهيمه وكثّر مناهج معالجته، لذلك اقتضى منّا التّعامل مع المتون التّفسيريّة الممثّلة (المتن التّفسيريّ الأثريّ/المتن التّفسيريّ النّظريّ/المتن التّفسيريّ الإشاريّ البصريّ)، من جهة كونها خطابات تراثيّة تحمل موقفا من المقدّس وتتضمّن وجوها تمثيليّة للحقائق الأصليّة الّتي يحويها الخطاب القرآنيّ منطلق تأويل وأساس تفسير، أن نتخارج قدر المستطاع عن جاذبيّة المركز التّراثيّ الّذي تبنيه نصوص الاعتقاد (القرآن/الحديث/السّيرة النّبويّة...)، حتّى نتمكّن من

---

(12) لقد انفعل النّصّ القرآنيّ بمصاحباته المفسّرة، انفعالاً كاد أن يفكّ الإمرة منه، لأنّ توجيه الاعتقاد صار مشروطاً بأقوال المفسّرين وبنذور المؤوّلين يرسمون الحدود ويعيّنون المقتضيات، لذلك تعدّدت الفهوم، حتّى صارت كثرة لا تحصى ووفرة لا تحدّ.
عن هذه القضايا وغيرها راجع من جهة التّمثيل، أركون (محمّد)، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ**، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1/2001 وكذلك عبد (عبد الرزّاق)، **سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهيّ، البوطي نموذجاً**، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1/2003
وعن علاقة التّأويل بوصفه فاعليّة، بالنّصّ المؤوّل وما يربط بينهما من جدل وتعلّق راجع مثلاً:
Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation* , P.U.F, Paris, 1996.

استخراج أنظمته البانية واستجماع أشكاله المؤسسة، رؤى حامله وعقائد متصوّريه، دون سقوط في محاكمة النوايا إن تقريظاً يرفع وإن تحقيراً يحط.

وهذا الموقف من التراث المتأسس على استجماع الأشكال الفاعلة في توجيه النظم التأويليّة، هو الّذي سيمكّننا من اختبار المقولات الحجاجيّة داخل المتون التفسيريّة والمصادرة على اختصاص تلك المتون باحتواء مشيرات شكليّة وموجّهات مقاميّة تداوليّة تنسبها إلى الحقل الحجاجيّ الّذي يمتاز عن أجناس قوليّة أخرى ناظره بها العارفون بنكت هذا العلم النظريّة وبخواصه الاقتضائيّة، فحدّدوا مبادئ الانتماء وعيّنوا شروط التسمية[13]، لذلك اعتبرنا الحجاج بنية لغويّة مركّبة تنفعل بالمقامات وتتأثر بالأسيقة، كما تصوّرنا الحجّة كياناً مجرّداً وهيكلاً فارغاً، يشغله المحاجّ/المؤوّل بالتصوّرات والمواقف الّتي تتوافق ومبادئ اعتقاده وتتوازى مع مراجع المذهب الّذي ينتمي إليه فكره، يوجّه نسق استدلاله ويُبَنْيِن تصوّراته العالم والأشياء.

فهذا الاختيار النّظريّ، يجعل الحجاج من جهة كونه منوالاً مجرّداً وإجراء خطابيّاً[14] يتعدّى الحدّ الشّكليّ والأسر المنطقيّ، ليغدو في تصوّرنا آليّة تأويليّة تنبثق عنها وجوه الحقيقة وتنجم منها هواجس المؤوّلين الدّائرة على الاختصاص «بالمعنى اللّغويّ» الّذي أودعه الصّانع، نصّه حتّى خفي سرّه وانطمس رسمه، إلاّ على المصطفين ممّن اجتباهم السّماء وزكّت أدوارهم سلط الأمر والنّهي، فأنتجوا التّفاسير ودبّجوا التّأويل، كلّ توجّهه هيئة تصوّريّة وترسم آفاقه نذور تأويليّة

---

(13) عن خصائص الخطاب الحجاجيّ وما يمتاز به عن الخطابات الأخرى، راجع ماريانا تونبسكو (مرجع سابق) وخاصّة المسائل التّالية:

- Les cinq traits de l'argumentation selon Reboul, p. 116.
- Chapitre 7, les deux principes argumentatifs fondamentaux: le principe de force argumentative (réalisé par Même) et le principe de contradiction argumentative (réalisé par Mais), p. 181-187.
- Deuxième partie, le discours argumentatif, type spécial de discours, chapitre premier: types de discours, p. 327-363.

(14) عن مفاهيم الحجاج الأساسيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً مقالة صولة (عبد الله)، الحجاج: أطره ومنطلقاته من خلال «مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتكا، ضمن المؤلّف الجماعيّ (أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم (مرجع سابق))، ص297-350.

وتقديرات مقاصديّة يختصّ بها فكره وينفرد بها وسمه[15] كما بسطنا في هذا الباب الافتتاحيّ، مشغل المناويل المستجلبة من مظانّ مختلفة وموارد متباينة، يتوسّل بها الباحث المنغرس في زمانه والمحكوم، بضوابط أوانه البنيويّة والمقاميّة والتاريخيّة والإيديولوجيّة وما يمكن أن يستفاد منها من فضائل، ترسّخ مكانتها وتقوّي دورها في فلك مغالق المدوّنات المختبرة من خلال عقلنة مضامينها وشكلنة قوانينها ما ظهر منها فانبسط وما خفي فانحجب وغمرته ترشيحات المذهب النظريّ الحاضن أو المقصد التأويليّ المؤطّر.

وهو ما جعلنا نعتبر مناويل النّظر وخلفيّات المباشرة، عوامل مساعدة تهدينا فتوحها ولا تأسرنا يوتوبياتها، نظراً إلى اختصاص كلّ منوال بمجال تداوليّ مخصوص حدّد خواصّ حركته ووجّه حدود نجاعته، لذلك عدلنا عن بسط المناويل الحِجاجيّة، بسطاً يفردها بباب أو يخصّها بفصل، لنكتفي بها خلفيّات حاضرة ومحاصيل منسّبة نوظّفها في عملنا توظيفاً ننمّي به تصوّراتنا ونعمّق من خلاله حدوسنا[16].

فهذا الباب الأوّل وما تضمّنه من مقدّمات ومداخل افتتحت الكتاب ووطّأت المباشرة، صاغ هواجسنا صوغاً إجماليًا ولفت انتباه القارئ، يقوّم العمل ويعيّره،

---

(15) عن أثر النسق العقديّ في توجيه التصوّرات وبنية الآفاق التّقبليّة، راجع صمّود (حمّادي)، من تجليات الخطاب البلاغيّ، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/1999، وخاصّة حديثه عن «النسق العقديّ والنسق اللّغويّ عودة إلى مسألة النّظم»، ص31-85.

(16) نتأسّس سياستنا في هذا الكتاب على زعم نظريّ واعتقاد معرفيّ مداره على أنّ «النظريّات العلميّة ليست في حقيقتها علماً وإنّما هي عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بتقرير الثوابت. فليس لنا من حاجة إلى نظريّات الغرب لذاتها، بل حاجتنا أن نأخذ ما أثمر من مناهجهم ونحفظ ما ثبت من تقريرهم وأن نمعن النظر في أسلوب وضعهم للنظريّات حتّى نرى سرّ القوّة في ما يعتقدون، بحثاً عن عقيدة علميّة أخرى»، الشّريف (محمّد صلاح الدّين)، **الشّرط والإنشاء النحويّ للكون - بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات**، جامعة منّوبة، منشورات كليّة الآداب، تونس 2002، ج/2، ص1182.
وهذا الاعتقاد المعرفيّ هو الّذي جعلنا نعدل عن صناعة قسم يختصّ بعرض النّظريّات الحِجاجيّة عرضاً إفراديًا وتعويض هذا الخيار بخيار آخر يقضي أن تذوّب تلك المحاصيل النّظريّة داخل العمل وفي نظام متنه، نظراً إلى أنّ الحِجاج صلّ داخل الخطاب، يوجّه أنساقه ويبني تصوّرات محدثيه، فيقيمون عوالم ويهدمون أخرى طلباً، «للواجب الكونيّ والممكن الوجوديّ».

إلى الخلفيّات النظريّة والمبادئ التأويليّة الّتي بها ستتقوّم الأطروحة ومن خلالها ستوجّه التصوّرات.

أمّا الباب الثاني فقد وسمناه بـ «باب الاختبار والمساءلة: **الحِجاج في مجاري الفكر التفسيري الإسلامي: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته**»، وهو باب مركزيّ، إذ فيه تختبر الحدوس وتساءل المصادرات الّتي وردت في الباب الأوّل مسائل معمّمة ومشاغل مجمّعة تفتقد البرهنة الكافية والاستدلال القويّ، وحتّى ندرك هذا الغنم، فرّعنا هذا الباب فصولاً ثلاثة أدرنا أوّلها على الحِجاج في مجرى الرّواية والأثر، ممثّلين على هذا المجرى بعلم هو محمّد بن جرير الطّبري وبأثر هو جامع البيان.

وعلّقنا ثاني الفصول بالحِجاج في مجرى الدّراية والنّظر من خلال عَلَم هو الزّمخشريّ وأثر هو الكشّاف أمّا ثالث الفصول فقد خصّصناه لاختبار المداخل الحِجاجيّة في محيط مجرى تأويليّ هو المجرى الإشاريّ البصريّ، ممثّلا في تفسير ابن عربيّ عَلَماً رائداً ومثالاً شاهداً، على هذا اللّون التأويليّ المخصوص.

وهذه الفصول الثّلاثة الّتي منها تكوّن سدى الباب الثاني، تقوّمت بخطاطة منهاجيّة تماثلت مراحلها في كلّ فصل فصل، حيث دارت على أربعة مداخل نعتبرها خانات تصنيف نشغلها بالقضايا ونملؤها بالتصوّرات الّتي تمدّنا بها المدوّنات المختبرة والمواد المدروسة.

وهذه المداخل هي: **الأطر والمنطلقات والتّقنيات والاستراتيجيات**، ترد إليها المجاري التّفسيريّة ردًّا يقف على تماثلاتها ويلفت النّظر إلى تمايزاتها، حتّى تستجلي الخواصّ الشّكليّة وتستجمع المقاصد الاستراتيجيّة الّتي تثوي وراء خطابات المفسّرين وتتخفّى تحت أردية الكلام الحاجية، حقائق القصد الّذي يرمي المُحاجّ/ المؤوّل إلى إقناع جمهوره بجدواه ونجاعة فحواه.

أمّا الباب الثّالث: باب التّركيب والمجاوزة: **الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل**، فهو باب يختم النّسق المنهاجيّ الّذي وجّه حركتنا التّأويليّة في كتابنا هذا الّتي كان مبتدؤها الفواتح، ووسطها الاختبار والمساءلة، ومنتهاها التّركيب والمجاوزة.

وسنلفت نظر القارئ في هذا الباب إلى خوّاص كلّ مجرى تأويليّ يتابع الحقيقة في سديم النصّ وفي غيب الخطاب، يدّعي تجلية وجوهها التامّة وتوصيف أسمائها الدّقيقة يحتكر امتلاكها احتكار من آمن بضرورة الذّود عنها، لذلك حمي التّحاجج بين كلّ جماعة جماعة وقوي التّجادل بين كلّ فرقة فرقة يوحّدهم المنطلق ويجمّعهم الإطار ويفرّق بينهم الوسم الحجّيّ المرشّح بالعقائد المذهبيّة والتصوّرات الملّيّة، مضامين تتسمّى بها الحجج ونهيكل السّياسات الّتي تقبع وراء ظلّها نوايا المحاجّ/المؤوّل، يترسّم ملامح عوالمه الممكنة الّتي ينوي تشييدها، عقائد يعتقد فيها ومحميّات يحتمي بها أمام رعب العدم وفظاعة المنتهى الّذي لا تُعلم ملامحه إلاّ من جهة التّقدير التّأويليّ والتّخمين الحدسيّ وهو ما يجعل سؤال الحقيقة، سؤالاً منذوراً للإمكان موصولاً بالمحتمل[17]، لذلك تعدّدت التّفاسير وكثرت التّأويل، يحدو أعلامها غُنم التّمكّن من الجواهر وأمل تحصيل الكلول، مآلات يرتسي عندها سُؤل السّائل وفضاءات تتنزّل داخلها مهج الطّالبين.

إنّ كتابنا «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» وما تضمّنه من أبواب ثلاثة، مرّ بك ذكرها، ترمي إلى استجلاء مختلف الطّرائق الحجاجيّة والأساليب البرهانيّة الّتي كان يعتمدها المُحاجّ/المؤوّل للدّفاع عن الحقيقة القرآنيّة، باعتبارها مختزلاً لغويًّا لحقيقة أنموذجيّة عُليا مدارها على «واحديّة الله ومدى مفارقته للبشر كلّهم» وما يتّصل بمختلف تلك الطّرائق الحجاجيّة من معتقدات تأويليّة بصير بمقتضاها تشاغل المفسّرين/المؤوّلين في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، من عهد الطّبريّ إلى زمان ابن عربيّ، تشاغلاً على المنازل والمراتب، تحتكر ويختصّ بها الفاعلون الاجتماعيّون زكّتهم مؤسّسات الاعتقاد ونصرتهم سلط الأمر والنّهي، يرفعون ألويتها ويذودون عن حياضها، حتّى لا تضيع الإمرة ولا تذهب ريح السّلطان، وازعاً يزع المالكين وقوّة تشدّ أزر المنتصرين، يكتبون التّاريخ ويسمون الحقائق ويرسمون آفاق الأول النّهائيّ ويتكهّنون بملامح المآل الّذي تتوق إليه نفوسهم وتجري في طلبه مهجهم.

---

(17) عن الحقيقة مثلاً فلسفيًّا أنطولوجيًّا، راجع المؤلّفين التّاليين:

- Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.
- Badiou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.



البــاب الأوّل

باب التّوطيئ والابتداء

«فليس من سبيل إلى تأصيل الكيان والتّعمّق في فهم التّراث وتعيين ما يقوم فيه من ناصع المعالم ومشرق الأنحاء، إلّا الانغماس في العصر والتّوسّل بلغته والاهتداء بمفاهيمه على أن يكون ذلك معرفة عميقة لا تستسهل صعباً ولا تستعجل نفعاً، معرفة تجلو الخفايا وتبرز الخصائص وتحيط بالموارد والمصادر».

حمّادي صمّود، الوجه والقفا
في تلازم التّراث والحداثة، ص 6



مقدّمة الباب الأوّل

لقد أدرنا هذا الباب على خمس فواتح، ضمّنّا كلّ واحدة منها مشغلاً من المشاغل المنهاجيّة أو النّظريّة أو المعرفيّة الّتي قدّرنا أنّ لها بالموضوع صلةً ورابطةً، فعرضنا في **الفاتحة الأولى** أهمّ ما ترشح به صيغة الموضوع من مقتضيات بنيويّة ودلاليّة، انطلقنا في تحديدها من مكوّنات الموضوع اللّسانيّة باعتبارها مدخلاً ضروريًا تتجلّى بواسطته تلك المضمّنات وتظهر، فانكشف لنا بمفعول ما أجريناه على الصّيغة من تفكيكات أفق الموضوع: إمكانات وإحراجات، اختيارات نروم الاستهداء بها ومآلات ننوي إصابتها جوامع يرتسي عندها الكتاب وفتوحاً يستظلّ بها البحث وتنقاد سياسته.

أمّا الفاتحة الثّانية، فقد أدرنا موضوعها على مفهوم التّراث: قراءة ومشاغل، إذ بدا لنا أنّ هذا المفهوم رغم تداوله في الخطابين الشّفويّ والمكتوب، بقي مثار جدل، نظراً إلى ما فيه من شحن العاطفة والأدلجة، الأمر الّذي جعل حدّه مرتهناً، «بمكوّناته الخاصّة وبموقف النّاس منه وتصوّراتهم عنه»، فتخصيص هذه الفاتحة للتّراث مفهوماً وقضايا، عائد إلى خصوصيّة المادّة الّتي قُدّت منها مدوّنتنا، إذ هي ذات علاقة بالتّراث التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، من القرن الهجريّ الثّالث إلى القرن الهجريّ السّابع، لذلك رأينا من مقتضيات البحث ومن ضرورات التّصوّر، أن نصرّح منذ البداية بقوانين تعاملنا مع الظّاهرة التّراثيّة عامّة والظّاهرة التّراثيّة الدّينيّة خاصّة.

فتعاملنا مع مدوّنة البحث تعامل لا يُعنى بالأثر النّاجم عن مقاربة التّراث مقاربة إيديولوجيّة توظّفه ولا تستكشفه، بقدر ما يُعنى برصد حركة الخطاب التّفسيريّ انتظاماً وارتجاعاً، ظاهراً وباطناً.

أمّا **الفاتحة الثّالثة**، فقد كانت عنايتنا فيها منصبّة، على تعيين أشكال التّعلّق البنيويّ ورصد مظاهر الوصل الدّلاليّ بين النّصّ القرآنيّ وحواشيه المفسّرة له، فكان خَراجنا من تقليب النّظر في ذاك المشغل، مداراً على اعتبار العلاقة أصليّة لا

بل ضرورية، اقتضتها مبادئ ودعت إليها أشراط، لذلك فاشتغالنا بـ **الحجَاج في** نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، قاض - والحال تلك - باستدعاء النّصّ القرآنيّ من جهة كونه متناً، لكي يتسنّى لنا قيس الأثر وحدّ الفعل الّذي يحدثه متن النّصّ في هامشه المفسّر - بكسر السّين - وما ينجم عن ذلك من توابع يتلوّن نظام الحجاج بها: آليات واستراتيجيات.

أمّا الفاتحة الرّابعة، فمدارها على أنّ قضويّة البحث في الحجَاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، لا تنفكّ عن ردّ المسألة إلى سياقها التّداوليّ العامّ نعني الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وهذا المبدأ النّظريّ سيوجّه رؤيتنا توجيهاً ينتج عنه اعتبار الحجَاج وهو أحد مكوّنات الخطاب التّفسيريّ، آليّة خطابيّة تحدّدها سياقات القول وتظرفها مقاماته الّتي من شأنها أن توجّه حركة الخطاب الحجاجيّ توجيهاً، يعيّن مفهومه ويضبط مقتضاه ويجلّي سياسته.

أمّا الفاتحة الخامسة، فهي غمرة من غمار مشغل معرفيّ لا ينتهي فيه الباحث بحاصل إلاّ إلى حين. هذا المشغل موصول بآلات النّظر ومردود إلى مناهج القراءة الّتي بها يتوسّل الباحث خلفيّة تفسّر أو قاعدة تؤوّل، نصوص المدوّنة الّتي عليها مدار اشتغاله. وقد بسطنا في هذه الفاتحة مواقف الباحثين وعرضنا مشاربهم في اختيار المداخل ورسم مسالك الابتداء، فما كان لنا إلاّ أن وقفنا على التّباين سمة تسم منطلقاتهم وخاصّيّة توجّه أنظارهم، الأمر الّذي جعل من اختار جهة تخصيص قسم من العمل يدور على عرض النّظريّات الّتي لها بالبحث صلة، يسقط في ضرب من التّعارض ويتلبّس به نوع من الضّيق النّاجم عمّا تختصّ به المدوّنات من مقتضيات وما يقصر على المناويل من إمكانات، ترسم حدودها وتحصر مجال حركتها.

لذلك لن نعقد ضمن طرحنا قسماً يختصّ بتعقّب النّظريّات الحجاجيّة، لرسم مساراتها ومتابعة تاريخيّتها، لأنّ غيرنا قد اشتغل بذلك، فوفّر لنا مادّة أوّليّة نستهدي بها ونضيف إليها ما يبدو مستجدّاً حادثاً في هذا العلم وفروعه، لتكون النّظريّات المعرفيّة والمناويل الحجاجيّة والخلفيّات الفلسفيّة، منارات تهتدي بها القراءة لا تنبيهات يتعطّل بها الإدراك وتختلّ من خلالها ملكات الفهم وجوازات التّأويل.

الفاتحة الأولى
في البحث وقضاياه

I ـ تعيين المقتضى

إنّ موضوع البحث «الحِجَاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»، يثير جملة من القضايا، لعلّ المؤدّى إلى الظفر بها وتعيينها صيغةُ الطَّرح ذاتها التي تمثّل ضرباً من الاختزال لتلك المشاغل الرّاشحة بها تلك الصّيغة والنّائمة بها أبنيتها.

فتجزئة مكوّنات صيغة الموضوع، تؤول إلى جملة من التفكيكات تكون الحركة فيها مبنيّة على التدرّج، من ظاهر الأبنية إلى معقد الاقتضاء والدّلالة.

وهذه التّفكيكات يمكن اختزالها في خانات ستّ تنجلي لنا منها فيما بعدُ، هيئات الصّيغة ومقاصدُها.

الحروف/ المفردات/ التراكيب	مقتضياتها الدّلاليّة
الحجاج «L'Argumentation»	الوعي بمختلف المناويل الحجاجيّة من أرسطو إلى راهن أيّامنا
في	المكانيّة المعنويّة الدّالة على المجال الاختباريّ لمناويل الحجاج «المنزل» منها و«المأصول» / مدوّنة الإجراء
نماذج ممثّلة	إدراك الممثّل يقتضي وعياً بجلّ النّماذج وعياً ظاهرًا [نصوص المدوّنة التّفسيريّة] وباطناً [مقاصدها وسياقاتها واستراتيجيّاتها]
من	النّسبة/ التّخصيص
تفسير	إشارة إلى نوع الخطاب الواصف «Métalangage»
سورة البقرة	مادّة الخطاب الواصف/ الخطاب الموضوع «Discours-Objet»

فهذه التّفكيكات وما تضمّنته من مقتضيات دلاليّة، تجعلنا ندرك أن لصيغة الموضوع، موضوع البحث، من المجالات المعرفيّة ما رحب ومن الأسيقة النّظريّة ما اتّسع. ويمكن إجمال تلك المجالات وتحديد تلك الأسيقة في المحاور التّالية:

- لصيغة الموضوع علاقة قويّة بالنّظريّات الحجاجيّة ومختلف مناويلها قديمًا وحديثًا، في الغرب ولدى العرب.

- لصيغة الموضوع كذلك وصل بعلم التفسير باعتباره علمًا من علوم القرآن يمثل اللغة الواصفة، بنيت على القرآن خطاباً موصوفاً، تشرح لفظه وتؤدي مقاصده.
- لصيغة الطرح رابط بالخطاب القرآني نظراً إلى ما بينهما، من جهة الاقتضاء المنهاجي، من استرسال الخطاب الموصوف في الخطاب الواصف.
- لصيغة الموضوع تعلّق بالقضايا المتصلة بالنصّ القرآنيّ التي أثارها العلماء على خطابه [الوحي، النبوّة، التدوين، خلق القرآن. . .].
- لصيغة الموضوع علاقة بعلوم القرآن [أسباب النزول/ الناسخ والمنسوخ/ المحكم والمتشابه. . .] وبمشغل مركزية النصّ في الثقافة الإسلامية وما انجرّ عن ذلك من توابع معرفيّة وثوابت عقديّة نظّمت علاقة المسلم بدينه وحدّدت روابطه بالعالم ورموزه.
- لصيغة الموضوع علاقة بمشغل الاختلاف المذهبيّ ومدى تأثيره في تأويل الظاهرة القرآنيّة وتفسير أنظمتها.

II ـ الإحراجات والحدود

تفترض صيغة الموضوع ـ منهاجيًا ـ لفت النظر إلى ما يعدِل عنها من إحراجات وحدود يمكن تبويبها في المحاور التالية:

أ ـ الإحراج المنهاجي: يمكن تفريعه إلى أربعة مشاغل أساسية

- ضرورة تخليص الخلفيّات المعرفيّة المستخدمة في البحث من ثنائية المركز والهامش واعتبار كلّ المعارف وسائل ـ تؤدّي إن تظافرت ـ إلى القول في المشغل المطروق برأي.
- إنّ الاشتغال بالمسائل التي لها علاقة بالمقدّس مهما كان شكله ومهما تنوع جنس خطابه، يمثّل في ذاته ضيقاً منهاجيًا، لأنّه مبنيّ على المصادرات العقديّة التي كرّستها «المؤسّسة الأرثوذكسيّة الإسلاميّة» فجعلتها قانوناً مطلقاً لا يمسّ ولا يجادل.
- ضرورة التحرّر قدر المستطاع من جذب شعاع المركز العقديّ

الأرثوذكسي، لكي تبنى بين المشتغل بالخطاب المقدّس متناً وهامشاً، مسافة توفر «موضوعية القراءة» المصنوعة على خطاب المركز إن تفسيراً لظاهرة وإن تأويلاً لمقصد.

ب ـ الإحراج المعرفي الإبستيمولوجي: يتجلّى هذا الإحراج في مظهرين بارزين

* إنّ ضبط المناويل الحجاجيّة وإجراءها على المدوّنة التفسيريّة لا ينهض بما يقتضيه البحث في الحجاج من خلال نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة. لأنّ كلّ خطاب (الخطاب القرآني/خطاب المفسّرين/المناويل الحجاجيّة بما هي خطاب واصف من درجة ثانية) لها سياقات تاريخيّة ومذهبيّة ومعرفيّة لا بدّ من استيعابها وتمثّلها والوقوف على خبائها الدّفين وصمنها الضّامر في الأبنية والمضامين، فتراكب الخطابات [الخطاب القرآني/الخطاب التفسيري التأويلي/المناويل الحجاجيّة] في فضاء بحثنا، يجزنا إلى الحديث عن علاقة النصّ بسياقه التأويلي وعلاقته بتاريخيّته، أي بتجدّد الدّواعي والحاجات الّتي تجعل حدث القراءة ـ وخطاب المفسّرين قراءة ـ فعلاً تأويليًا خالصاً وحدثاً تفسيريًا محضاً[1].

---

(1) عن القراءة فعلاً تأويليًا، انظر تمثيلاً لا حصراً المؤلّفات التالية:

- Gadamer (H.-G), *L'art de comprendre, Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, éd. Aubier, Paris, 1982.

L'art de comprendre, Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine, éd. Aubier, Paris, 1991 *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. du Seuil, Paris, 1976.

- Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, Seuil, Paris, 1965.

Les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, Paris, 1992.

لقد أشار أحمد الصمعي إلى ما طرأ على تصوّرات إيكو النظريّة من تحوّلات، فبعد أن اعتقد في الأثر المفتوح في لانهائيّة القراءة والتأويل، أقرّ في حدود التأويل وجود مستويات لا يتعدّاها العمل التأويلي، يشرّعها سياق النصّ وتقضي بها إمكاناته، فبعد أن كانت القراءة في الأثر المفتوح عملاً متعذّباً أضحت في حدود التأويل، عملاً لازماً [أحمد الصمعي: أمبرتو إيكو وحدود التأويل، ضمن ندوة «صناعة المعنى وتأويل النصّ»، منشورات كليّة الآداب منوبة، 1992، ص461-477]

Ricoeur (Paul), *Du texte à l'action . Essais D'herméneutique II*, éd. du Seuil, Paris, 1986.

- الزين (محمّد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربيّ المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1/ 2002، تنظر من هذا الكتاب المشاغل النظريّة التالية:

ج ـ إحراج التصنيف والمراتبة/وهم التمثيل

إنّ اتّساع المدوّنة التفسيرية [من عهد محمّد ﷺ إلى راهن أيّامنا]، تنجرّ عنه جملة من الاستتباعات، يمكن حصرها في مظهرين:

- عدم توفّر كلّ التّفاسير مدوّنة يترتّب عنه ما يمكن وسمه بـ«جزئيّة القضايا المستخلصة».
- مدى تمثيلية المصادر التّفسيريّة حاجات البحث ومقتضياته.

وحتّى نتجاوز هذا الإحراج المتمثّل في اتّساع المدوّنة التّفسيريّة، سوف ننظر في الإرث التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ داخل مجارٍ ثلاثة:

- مجرى الرّواية والأثر
- مجرى الدّراية والنّظر
- مجرى الإشارة والبصر

وهي مجارٍ مثّلت لدى بعض المشتغلين بالتّأريخ للفكر الإسلاميّ[2] محطّات بارزة يمكن الاستنارة بها للوقوف على تحوّلات هذا الفكر آلات ومواضيع.

د ـ الإحراج الزمني

إنّ صيغة الموضوع في مظهرها الحاصل[3] لا تعيّن الحدّ الّذي عنده تقف المدوّنة ولا البداية الّتي تنطلق منها، فزمان المدوّنة استغراقيّ، ممتدّ من نشأة الظّاهرة التّفسيريّة إلى راهن أيّامنا وهو ما يقتضي منهاجيًا تجاوز ذاك الإحراج وتخطّي عتبته، حتّى لا يسقط البحث في التّعميم المعرفيّ والشّمول الموهوم؛

=
- هانس غيورغ غادامير في أفق التأويل، ص25-61.
- بول ريكور ومنعطفات التّأويل، ص65-86.

(2) الكتانيّ (محمّد)، جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ، دار الثّقافة للنّشر والتوزيع، الدّار البيضاء، ط1/ 1992.

(3) كان عزمنا في البداية متّجهاً صوب دراسة «الحجاج في كتب التّفسير إلى القرن الهجريّ السّابع: منطلقاته وأطره وقضاياه»، لكنّ لجنة الدّكتوراه رأت في مدوّنة البحث امتداداً وكثافة فقصرت النّظر على نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة. لقد وقع اختصار في المدوّنة وحافظ على سياسة البحث ومنطقه.

لذلك سوف نجعل زمان مدوّنتنا بداية قيام التفسير علماً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة أي القرن الهجريّ الثّالث ومنتهاها القرن الهجريّ السّابع.

فمدوّنة بحثنا وفق هذا التصوّر تمسح زهاء أربعة قرون أو ما يربو على ذلك، وهي الفترة الّتي شهدت فيها الثّقافة العربيّة الإسلاميّة جدل التكوّن والتأسيس واختلاف المذاهب الّتي رغم تنوّعها عدداً ورؤى جمّعها الباحثون في مجارٍ ثلاثة مرّ بك ذكرها مثّلت الفكر الإسلاميّ التفسيريّ وأشارت إلى مشاربه البارزة الّتي انقادت بها تأويلات العلماء والفقهاء والفلاسفة انقياداً جعل كلّ فرع تأويليّ يختصّ بملّته، حتّى غدا التّفسير مذاهب والتّأويل مشارب عبّرت عن عقائد المفسّر تعبيراً انفرد به انفراداً واختصّ به اختصاصاً.

فهذه القرون الأربعة الّتي تمثّل حدود بحثنا الزّمانيّة قد زخرت بالمدوّنات التفسيريّة الّتي أصبحت فيما بعد علامات على مذاهب بعينها، لها خصائص وفرائد: منهاجاً ورؤية.

والاشتغال بالحِجاج داخل هذه الحدود الزّمانيّة [من القرن الهجريّ الثّالث إلى القرن الهجريّ السّابع] يجعلنا نقف على الحِجاج طريقة ورؤية من حيث الأطر والمنطلقات ومن حيث التقنيّات والاستراتيجيّات، مبثوثاً داخل تلك المذاهب التفسيريّة الثّلاثة الّتي مثّلت بإجماع من اعتنى بالتّأريخ لعلم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة المجاري الحاسمة في ميلاد هذا العلم واكتمال سنن هذه المعرفة.

إنّ النّظر في هذه المجاري الثّلاثة، يمكّننا من استخلاص ثلاثة أنماط تفسيريّة واستخراج ثلاثة مناحٍ فكريّة اصطبغ بها الفكر العربيّ الإسلاميّ على مدى تلك القرون الأربعة كما تواصل أثرها في ما أنتجه الفكر الإسلاميّ من مدوّنات في الأزمنة اللاّحقة، الأمر الّذي جعل بعض الباحثين يقصر هذا العلم، علم التفسير، على تلك القرون لايجاوزها ولا يتعدّاها[4].

إنّ هذه المجاري الثّلاثة وما ينضوي تحتها من مدوّنات تفسيريّة تمثّل في

---

(4) الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق) وانظر كذلك - وإن في نسق فكريّ آخر -، الشّرفيّ (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1990، الفصل الثّاني، التّفسير القرآنيّ، ص63-91. طبعة خامسة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.

ذاتها ضيقاً منهاجيًا بسبب غزارة المدوّنة وكثافتها أعمالاً ورجالاً، ممّا يجعل عمليّة اشتغال ما يتّفق - بعد النّظر والمراتبة - مع أنظمة الحجّة وطبائع الحِجاج في الإرث التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، أمرًا تحفّ به مزالق كثيرة، أجلاها أنّ تلك المجاري الثّلاثة لا تتجانس، إذ داخل كلّ مجرى تفسيريّ مجرى فرعيّ، يخرج في بعض الأحيان على إلزامات النّسق فيكسر أطواقها كسرًا تامًّا أو جزئيًّا[5] ممّا يجعل الحِجاج بوصفه نسقاً من أنساق الخطاب بلوّنه المعتقد ويحدّه السّياق المؤسّسيّ[6] خاضعاً إلى آثار ذاك الخروج خضوعًا لا تدرك مظاهره تعميمات التّصنيف ذي المجاري الثّلاثة بل إنّ ذلك يكون من خلال تحديد مواطن التّفريع الّتي قد تحدث داخل المذهب الواحد، تطبع رؤيته وتوجّه تفسيره آية من آي الخطاب القرآنيّ أو حكماً من أحكامه.

III - الرّهانات والمآلات

يبدو الرّهان الّذي عليه مدار البحث في «الحِجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة»، كامناً بالأساس في رسم إحداثيات خريطة الحجّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وتحديد أنماط الحِجاج وتعيين وجوه الحقيقة الدّينيّة ومقاربة الكيفيّات والطّرائق الّتي من جهتها تتولّد المعارف وتتسوّى العلوم.

وهذا الأمر يقتضي منّا أن نرصد التّفاعلات القائمة بين الخطاب القرآنيّ وحواشيه المفسّرة، استناداً إلى المدخل الحِجاجيّ، أُطُراً ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيّات، إضافة إلى استجلاء أهمّ الملامح الّتي تحدّ العقل التّفسيريّ العربيّ

---

(5) الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، انظر تفصيل هذه الظّاهرة ضمن الجزء الثّاني الّذي خصّصه المؤلّف للشّيعة وموقفهم من تفسير القرآن [الشّيعة الاثنا عشرية/الشّيعة الإسماعيليّة (الإماميّة)/ الزّيديّة].

(6) انظر مثلاً:

Amossy (Ruth) , op. cit.

حيث اعتبرت:

«*L'analyse de l'argumentation dans le discours tient compte du dispositif d'énonciation (qui parle, à qui, dans quelle situation de discours) et de dynamique interactionnelle (selon quelle logique et en fonction de quelles stratégies s'effectue l'échange entre les partenaires. Mais elle accorde aussi une importance privilégiée aux données institutionnelles, sociales et historiques*». (Avant propos: VII).

الاسلاميّ في مظاهره المتباينة، تباين مجاريه المذهبيّة ومشاربه الفكريّة الّتي لها أثر مباشر في وسم الجخاج وتوجيه حركته.

الفاتحة الثّانية
في قراءة «التّراث» عامّة
«والتّراث الدّينيّ» خاصّة

I ـ مفهوم التّراث عامّة

يبدو لفظ «تراث» من الألفاظ المتداولة الّتي ألفتها عقول النّاس إلفاً قد يوهم الدّارس بوضوح مفهومه وبيان مصطلحه، لكنّ النّاظر نظراً متمليّاً في أصوله الإبيستمولوجيّة المعجميّة والمصطلحيّة التّداوليّة لواجد أن هذا اللّفظ ليس كما بدا في المجال التّداوليّ ولا كما استقرّ في أذهان النّاس على البيان المزعوم والوضوح المتذر وإنّما هو مثار خلاف جعله مفهوماً «يتحدّد بمكوّناته الخاصّة وبموقف النّاس منه وتصوّراتهم عنه»[7] وحتّى نقف على سمة الاختلاف المفهوميّ الّتي تلبّست بلفظ «تراث» عبر العصور والحقب سنحدّد مستويين من مستويات النّظر في التّراث بوصفه مفهوماً مختلف التّحديدات متباين الدّلالات.

أ ـ مفهوم التّراث في المعاجم القديمة

لقد ورد ضمن كتاب الرّاغب الأصفهانيّ «المفردات في غريب القرآن» أنّ «تراث أصله وراث وَوَرث الوراثة والإرث انتقال قُنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد، وسُمّي بذلك المنتقلُ عن الميت فيقال للقنية الموروثة ميراث وإرث. وتراث أصله وراث فقُلبت الواو ألفاً وتاءً قال «وتأكلون التّراث» وقال عليه الصّلاة والسّلام «أثبتوا على مشاعركم فإنّكم على إرث أبيكم» أي أصله وبقيّته، قال الشّاعر:

فلينظر في صحف كالرّبا ط فيهن إرث كتاب مُحِي

(7) الجابري (محمّد عابد)، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1/1991، ص21.

ويقال ورث مالاً عن زيد وورث زيداً، قال «وورث سليمان داود - وورثه أبواه - وعلى الوراث مثل ذلك» ويقال أورثني الميت كذا، وقال «وإن كان رجل يورث كلالة» وأورثني الله كذا، وقال «وأورثناها قوما آخرين وأورثكم أرضهم وأورثنا القوم» وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗا﴾ ويقال لكلّ من حصل له شيء، من غير تعب قد ورث كذا. وقال لمن خول شيئا مهنئا أورث. قال تعالى ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ وقوله ويرث من آل يعقوب»، فإنّه يعني وراثة النبوّة والعلم والفضيلة دون المال (. . .) ووصف الله نفسه بأنّه الوارث، من أنّ الأشياء كلّها صائرة إلى الله تعالى، قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ وقال ﴿وَنَحۡنُ ٱلۡوَٰرِثُونَ﴾ ويقال ورثت علماً من فلان أي استفدت منه، قال تعالى ﴿وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ - أورثوا الكتاب من بعدهم ثم أورثنا الكتاب - يرثها عبادي الصالحون «فإنّ الوراثة الحقيقيّة هي أن يحصل للإنسان شيء، لا يكون عليه فيه تبعة ولا عليه محاسبة»[8].

ولا نكاد نظفر في معجم ابن منظور لسان العرب[9] بما يوسّع دلالة الأصل المعجميّ (و، ر، ث) «الوارث صفة من صفات الله عزّ وجلّ (. . .) ورثه ماله ومجده، وورث عنه ورثاً وَرِثَةً ووراثة وإراثة (. . .) وورث سليمان داود، قال الزجاج: جاء في التفسير أنّه ورّثه ملكه (. . .) وتقول أورثه الشيء أبوه وهم وَرَثَة فلان، وورّثه توريثاً أي أدخله في ماله على وَرَثَتِه وتوارثوه كابراً عن كابر (. . .) الورْثُ والوَرْثُ والإرث والوراثُ والإراث والتُّراث واحد (ابن الأعرابيّ)، والميراث أصله موْراث (الجوهريّ) (..) وورث في ماله.. أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة (الأزهريّ)...» وقد تفطّن إلى ذلك محمّد عابد الجابري في كتابه التراث والحداثة[10]، إذ اعتبر «أنّ الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادّة ومشتقّاتها في الخطاب العربيّ القديم كان دائماً المال وبدرجة أقلّ الحسب»[11] وقد ارتبط

---

(8) الحسين بن محمّد (أبو القاسم)، المعروف بالرّاغب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، (كتاب الثّاء، ص73/ كتاب الواو، ص518-519).

(9) ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلميّة، 1992، م2، فصل الواو، ص199-201.

(10) الجابريّ (محمّد عابد)، نفسه.

(11) نفسه، ص 22.

تعبير القدامى عن مقصود التراث بجملة من الألفاظ والتراكيب مثل ـ ما أفادونا من ثمار فكرهم ـ، وهو تركيب لفظيّ استعمله أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكنديّ ليعبّر به عن إرث الأسلاف الّذين سبقوه في الصّناعة والعلم.

كما نجد إلى هذا التّركيب تركيباً آخر ـ ما قاله من تقدّمنا في ذلك ـ وقد استعمله أبو الوليد محمّد بن أحمد ابن رشد ليترجم به المقصد نفسه الّذي ضمّنه أبو يوسف تركيبه السّابق[12]. وهكذا ندرك أن الحدّ الإبيستمولوجيّ المعجميّ لكلمة تراث كما تحمّلته المادّة المعجميّة (و، ر، ث) لا يخرج عن دلالتين اثنتين ولا يجاوز حقلين معنويين، حقل المال وما يعدل عنه وحقل الحكمة والعلم وهذا المفهوم الثّاني ليس مفهوماً متواتراً في المعاجم القديمة تواتر المفهوم الأوّل، ممّا يدلّ على أنّ لفظ تراث المنقلب عن وراث موصول في وجهه المعجميّ بالإرث المادّيّ أكثر من اتّصاله بالإرث الرّمزيّ المجرّد.

ولكنّ وجود الدّلالتين ـ وإن بتفاوت ـ من حيث التّواتر والاطّراد يجعلنا نعتبر التّراث دالاً على ما يترك من المادّة تتناقل وتورّث وما يصطفى من العلم يؤثر وينفع.

إن الدّلالة المعجميّة للفظ تراث في المجرى الإبيستمولوجيّ القديم تضمّنت إشارة سيبلورها اللاّحقون من العلماء الدّارسين ويمحّصونها، لتستوي مصطلحاً قائماً برأسه مفيداً معنى الموروث الثّقافيّ والفكريّ الّذي تختصّ به أمّة من الأمم فيتنزّل لديها منزلة القاعدة والسّنّة الّتي بها يحدّ انتماؤها ويقاس تجذّرها في التّاريخ.

ب ـ مفهوم التّراث في المعاجم الحديثة

ما يلفت النّظر أن كلمتي Héritage و Patrimoine في التّقليد الفرانكوفوني[13] وكلمة Patrimony في التّقليد الأنكلوفوني[14] لا تكادان تتجاوزان دلالة ما ظفرنا به

---

(12) نفسه، ص 4,3/23.

(13) راجع في ذلك
Robert (Paul). *Le petit Robert*: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Société du nouveau Littré, Paris, 1970.

(14) راجع في ذلك

من معانٍ رشحت بها المعاجم العربيّة القديمة. فمعاني هذه الألفاظ كما يقول الجابريّ «لا تكاد تتعدّى حدود المعنى العربيّ القديم للكلمة الّذي يحيل أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه ولم تستعمل كلمة *héritage* الفرنسيّة في معنى مجازيّ للدّلالة على المعتقدات والعادات الخاصّة بحضارة ما وبكيفيّة عامّة التّراث الروحيّ إلاّ قليلاً»[15] وهو ما ينجم عنه أنّ مفهوم التّراث «ليس معطى واحداً بل هو اتّجاهات وتيّارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعيّة وعن إيديولوجيّات ورؤى مختلفة»[16] وهذا الاعتبار يجعلنا نخلص إلى الحدّ المصطلحيّ كما تبلور واستقرّ في الفكر العربيّ المعاصر الّذي تجاوزت أنظار أعلامه فيه ضيق الحدّ المعجميّ واستبداله بضروب من التّوسيع الدلاليّ جعلت مفهوم التّراث لا «يجد إطاره المرجعيّ إلاّ داخل الفكر العربيّ المعاصر ومفاهيمه الخاصّة وليس خارجهما»[17].

إنّ مفهوم التّراث كما تجلّى في الفكر العربيّ المعاصر مفهوم «ذو شحنة وجدانيّة ومضمون إيديولوجيّ»[18] ممّا جعله من المفاهيم المتحوّلة بتحوّل العصور والحقب والمواقف والآراء، لذلك كثرت حدوده كثرة لافتة أشكل معها معناه وتضخّم محتواه، حتّى صار الحديث جائزاً عن تراث بصيغة الجمع توسم به الأمم وتنعت الحضارات.

فالحدّان الإبستمولوجيّ المعجميّ والمصطلحيّ التّداوليّ يحيلان إلى نتيجة مفادُها أنّ مفهوم التّراث له من المعاني ما كثر ومن الدّلالات ما تعدّد وذلك عائد إلى طبيعة مادّته وخصائص مكوّناته وردود فعل النّاس عليه، لأنّه تركةٌ ومخلّف

= حيث ورد في الفقرة 943 أنّ:

Chambers Encyclopedic English Dictionary, copyright, Larousse, 1994

•Patrimony noun pl., (Patrimonies)

• Property inherited from one's father or ancestors.

• Something inherited, a heritage.

• A church estate or revenue.

[from Latin patrimonuim, from pater father]

(15) الجابريّ (محمّد عابد)، نفسه، ص23.

(16) أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النّصّ - دراسة في علوم القرآن، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1/ 1990، ص16.

(17) الجابريّ (محمّد عابد)، نفسه، ص23-24.

(18) نفسه، ص23.

وإرث تركه السّالف وتلقّاه اللاّحق من جهة التّسليم والاسترسال وهو ما أكسب مفهوم التّراث منزلة لدى المعاصرين خاصّة، جعلت تعاملهم معه وطرائق تلقيهم إيّاه شُعَباً ومذاهب اختلفت باختلاف المنطلقات وتباينت بتباين النوازع والأهداف الّتي يروم الدّارسون بلوغها ـ وهم يتعاملون مع التّراث ـ، بوصفه تركة مادّية ومخلّفاً رمزيّا تتقوّم به ثقافاتهم وتتّسم به حضاراتهم ولا غرابة أن لا يعادل مفهوم التراث لدى البعض مفهوم السُّنّة الثّقافيّة ولا يقاسمها الاشتراك والتّوحُّد[19]، ومجلى هذا الاعتبار كامنٌ في قول بعض الدّارسين «تراث كلّ أمّة هو رصيدها الباقي وذخيرتها الثّابتة ومدّخرُها المعبّر عن مدى ما كانت عليه من تقدّم في كلّ مجالات الحضارة والثّقافة»[20].

ج ـ مناهج معالجة التراث لدى المفكّرين العرب المعاصرين

تختلف مقاربات العرب المعاصرين الظّاهرة التراثيّة باختلاف مستويات

---

(19) راجع في ذلك، العرويّ (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء التّاريخ، المركز الثّقافيّ العربيّ، شوران، بيروت، لبنان، الدّار البيضاء، المغرب، ط/2، 1988، حيث عقد ضمن الفصل التّاسع (الانبعاث الحضاريّ) حديثاً بيّن فيه الفرق بين التّراث والسُّنّة الثّقافيّة، قائلاً:
«عندما نقول: الموروث أو التراث، فإنّنا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلاميّة أو السّلوكيّة، انحدرت إلينا من الأجيال السّابقة. في نطاق التراث تتماكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أيّ قسم إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق. أمّا عندما نذكر السنّة، فإنّنا نشير إلى منطق ضمنيّ إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها. إنّنا نشير بالتّالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات، كلّ جماعة تدّعي الوفاء لمن سبقها. إنّ مفهوم التراث يطمس التّعاقب الزّمنيّ والتّمايز الاجتماعيّ، في حين أنّ مفهوم السُّنّة يكشف، عند التدقيق، عن تلك المتغيّرات التّاريخيّة والاجتماعيّة»، ص 192.
إنّ هذا التّمييز المنهاجيّ الّذي يقيمه العرويّ بين التّراث مفهومًا عامًا ينطمس في إطاره «التّعاقب الزّمنيّ» و«التّمايز الاجتماعيّ» وبين السُّنّة مفهومًا كاشفاً «المتغيّرات التّاريخيّة والاجتماعيّة» يجعلنا ندمج السنّة في التّراث، إدماج نسب واحتواء، إذ إنّ داخل التّراث سُنناً ورموزاً تجعله مفرداً بصيغة الجمع، تبني داخله التّمايز وتنفي عنه التّماثل.

(20) سيزكين (فؤاد)، تاريخ التّراث العربيّ، نقله إلى العربيّة فهمي أبو الفضل وراجعه محمود فهمي حجازي، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة، 1981، ص «ط» من مقدمة التّرجمة. [وهذا المؤلّف هو عبارة عن عمل بيبليوغرافيّ توثيقيّ للعلوم التّراثيّة في بلدان العالم العربيّ والإسلاميّ، فهو أشبه ما يكون بالموسوعة الشّاملة].

المباشرة التي يتخذونها منطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إياه، وقد حصر بعض من اعتنى بهذا المشغل مستويات المقاربة في خمسة مداخل بارزة: المفهوم/ المنهج /العمق التاريخي/نمط المعالجة/الموقف من الإحياء، وكلّ مستوى يتفرّع فرعين وينقسم قسمتين فيصير التراث في محيط هذه الرؤية، مفهوماً مشكلاً تتعدّد مقارباته وتتنوّع منطلقات النّظر فيه[21].

إنّ تعدّد التفريعات في مباشرة الظّاهرة التراثيّة دليل على أنّ الاشتغال بالتّراث لا يعني الاندراج في ثقافة ماضية بقدر ما يعني استحضار تمام أمّة من الأمم، عقيدة وشريعة، لغة وأدبا، عاطفة وعقلاً، حنيناً وتطلعاً[22].

وهكذا «فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن

(21) راجع للوقوف على تفاصيل هذا المشغل، سلام (رفعت)، بحثاً عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1/ 1989، الفصل الأول: في التمايزات المنهجية، ص15-25. ووقوفاً على كون التراث مفهوماً مشكلاً تتعدّد مقارباته وتتنوّع منطلقات النظر فيه، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلفات التالية:
- مروان (شراف)، صاتمو تراثنا الثقافي الحضاري، دار الحداثة، ط1/ 1996. [هذا المؤلف ذو نزعة قومية تدافع عن المجد الضائع وتحاول أن تستردّه من خلال متابعة آثاره في الأمم اللاحقة].
- التراث الحضاري العربي الإسلامي خارج الوطن العربي، مجلة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، المنظمة، 1991.
- عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1994.
- تيزيني (طيب)، من التراث إلى الثورة، دار دمشق ودار الجيل، دمشق، بيروت، ط4/ د.ت.
- حنفي (حسن)، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط1/ 1980.
- مروّة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط4/ 1980.
- شكري (غالي)، التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت، ط2/ 1979.
- طرابيشي (جورج)، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريّس للكتب والنشر، ط1/ 1991 عنوان الكتاب الأصلي، [*Arab Intellectuals and their Heritage*, United Kingdom, 1991] (هذا المؤلف يحلّل الظاهرة التراثية من وجهة نظر نفسية).

(22) الجابري (محمد عابد)، المرجع السابق، ص24، حيث نجد صدى هذه الفكرة ووقعها.

محلّه [كما تحيل إلى ذلك مادة الأصل المعجمي (و، ر، ث) في القليدين العربيّ والأعجميّ]، فإنّ التّراث قد أصبح بالنّسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[23].

II ـ مفهوم «التّراث» الدّينيّ

لقد حدّد عبد المجيد الشّرفيّ التّراث الدّينيّ تحديداً تصريًا مخصوصاً فهو عنده «لا يشمل الطّقوس والعادات والتّقاليد والعقائد الشّعبيّة وإنّما يقتصر على الآثار المكتوبة الّتي تتعلّق بالمواضيع الدينيّة سواء أكانت في ميدان التّفسير أو الحديث أو أصول الفقه أو الفقه ذاته»[24] وهذا الحدّ الّذي جعل التّراث الدّينيّ وهو مصطلح عامّ شاملٌ، متصوراً على الآثار المكتوبة الّتي تشمل المواضيع الدّينيّة بمطلق الانتساب تفسيراً وحديثاً وعلم كلام وأصول فقه، يضيّق دائرة الدلالة المفهوميّة ويجعل مساحتها منحسرة تتناقض مع مقاربة الأنثروبولوجيا الدّينيّة الظواهر الإنسانيّة الّتي بعدّ الدّين مكوّناً من مكوّناتها لا في بعده المدوّن فحسب بل في بعده الشّفهيّ كذلك[25]، لأنّ قيس الأثر الدّينيّ لا يتمّ بالحاصل من المؤلّفات

---

(23) نفسه.

(24) الشّرفيّ (عبد المجيد)، «في قراءة التّراث الدّينيّ - الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً»، ص11، ضمن كتاب، **في قراءة النّص الدّينيّ**، الدّار التونسيّة للنّشر، 1989.

(25) عن مقاربة الظّاهرة الدّينيّة عامّة من منظور أنثروبولوجيّ إناسيّ، انظر، ابن عبد الجليل (منصف)، **المنهج الأنثروبولوجيّ في دارسة مصادر الفكر الإسلاميّ**، ص39-81، ضمن المرجع السّابق.
وانظر كذلك أركون (محمّد)، **الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ**، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، ط1/ 1999، يراجع منه خاصّة الفصل الخامس، ص295-352.
كما يمكن العودة إلى مفهوم الأنثروبولوجيا الدّينيّة وعلاقاتها بالفروع الأنثروبولوجيّة الأخرى مثل الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا العامّة إلى المؤلّفات التّالية:
- Art. Anthropologie Réligieuse. Bastide (Roger), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Malinowski (B), *une théorie scientifique de la culture et autres essais (A scientific theory of culture and other essays*. 1944), trad. P. Clinquant, Paris, 1968.
- Mercier (P), *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F, 3 éd., Paris, 1984.

والمعروف من الأفكار والظاهر من العقائد فحسب، بل إنّ ذلك الأمر يحصل كذلك من خلال تتبّع الطقوس والعادات ومسائل التقاليد والعقائد كما تداولها المجتمع، فهي لدى البعض ممّن اعتنى بالظاهرة الدّينيّة، نجادل مسلّماتها من خلال تنحيها على شُعَب من المعارف متباينة ومجالات من مناهج النّظر مختلفة، علامات على أثر الظاهرة الدّينيّة في التداول والممارسة[26] وهو ما يفضي عندنا ونحن نشتغل بالحجاج في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من خلال علم التّفسير ورجاله أن ننظر في التراث الدّينيّ نظراً متكاملاً لا يعزل من منطلق أنثروبولوجيّ بين المكتوب المدوّن والشّفهيّ المتداول، لا بل يعتبرهما مكوّنين متوازيين تُقرأ بهما الظاهرة الدّينيّة بمختلف أنواعها الخطابيّة ومظاهرها الطقوسيّة التعبديّة وآثارها المعنويّة الدّلاليّة ووظيفتها في بيان إستراتيجيّات العقل التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ خاصّة والعقل العربيّ الإسلاميّ عامّة، وبذلك يكون التراث الدّينيّ ضمن منظورنا الّتي استخلصنا معالمها الأولى من مبادئ الأنثروبولوجيا الدّينيّة شاملاً المكتوب والمُشافَه ماسحاً المركزيّ الأرثوذوكسيّ والهامشيّ الخارج، لأنّ تعاليم النّظر الأنثروبولوجيّ في الظاهرة الدينيّة تقتضي تكامليّة المباشرة وتستبعد قطاعيّتها، إذ إنّ الظواهر الثّقافيّة عامّة تتكامل مهما كانت أشكال صياغتها ومهما تنوّعت طبائع خطابها، لذلك لا ينعزل في تحديد التراث الدّينيّ المكتوب عن الشّفهيّ الملفوظ كما لا يستقلّ المخزون بين دفّات الكتب والمتداول من آثار العقائد بين النّاس، يفهمون بها الظاهرة الدّينيّة ويتأوّلون بمقتضاها مقاصدها.

---

* وتبصّراً بحدود هذا العلم وما أثير حوله من قضايا، راجع على سبيل المثال المؤلّف التالي:
- Leach (E.), *critique de l'anthropologie* (*Rethinking Anthropology*, 1961), trad. D. Sperder et S.Thion, P.U.F, Paris, 1968.

(26) راجع تعميقاً لهذا المنهج في قراءة الظاهرة الدّينيّة:
- أركون (محمد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001 وكذلك،

Chelhod (Joseph), *les structures du sacré chez les Arabes*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.

وقد عرّب خليل أحمد خليل هذا الكتاب، بـ **المقدّس عند العرب، قبل الإسلام وبعده**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1/ 1996.

III - بروتوكولات التّعامل مع الظّاهرة التّراثيّة عامّة والظّاهرة التّراثيّة الدّينيّة خاصّة

لمّا كان التّراث مفهوماً مشحوناً بالعواطف والإيديولوجيّات، وجب أن نسنّ لأنفسنا بروتوكولات نتعامل وفقاً لها مع الظّاهرة التّراثيّة عامّة والظّاهرة التّراثيّة الدّينيّة خاصّة، لأنّ موضوع كتابنا منشغل بالخطاب التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ وما انبثق عنه من أنظمة مقاليّة ومقاميّة واستراتيجيّات مذهبيّة لوّنت أنظمته ووجّهت مواقف أصحابه فيه.

وقد ميّز محمّد عابد الجابريّ بين صورتين من صور المعرفة بالتّراث: صورة تقليديّة تتقوّم منهاجيًا بما أسماه «الفهم التّراثيّ للتّراث» وصورة عصريّة تتجلّى في المنحى الاستشراقيّ بوجهيه الاستعماريّ التّبشيريّ والوضعيّ التّاريخيّ[27] فهاتان الصّورتان تتميّزان بكونهما تجعلان التّراث مادّة لاحياديّة بل مادّة شاهداً على وجود فكرة بعينها أوانعدام رأي، فكلا الموقفين «التّقليديّ» و«العصريّ» يوظّف التّراث توظيفاً إيديولوجيًا لا يستنطقه في أبنيته وأشكاله ومنطق رجاله.

ولمّا كان الأمر على تلك الشّاكلة قدّم الجابريّ تصوّراً يسمح بمقاربة التّراث - وهو المشحون بالعواطف والإيديولوجيّات - «مقاربة موضوعيّة» تمكّن الدّارس من قراءته قراءة نظاميّة تستجلي منطقه ولا تحاكم مقاصده.

وقد لخّص هذا الاعتبار تلخيصاً ثنائيّ الأقطاب، خصّص القطب الأوّل لبحث مشكل الموضوعيّة، فهذه اللّحظة في معتقد تفكيره، تدور على حركتين

---

(27) راجع في ذلك، الجابريّ (محمّد عابد)، (مرجع سابق)، ص31-33، علماً أنّ بعض الدّارسين مشاغل التّراث الإسلاميّ: موضوعًا ومنهاجاً قد جادل الجابريّ في بعض دعاويه النّظريّة الّتي اعتمدها مسانيد في بحثه ومراجع في قراءته، راجع في ذلك على سبيل المثال عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التّراث (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّاني (التّعارض الأصليّ لنموذج الجابريّ في تقويم التّراث) فكشف ما سمّاه «التّعارض الأصليّ» لنموذج الجابريّ في تقويم التّراث، لا يمنعنا من الاستهداء به كما استهدينا بغيره، لبناء معالم ما اصطلحنا عليه «بروتوكولات التّعامل مع الظّاهرة التّراثيّة»، لأنّ رؤيتنا المنهاجيّة تتجاوز الجدل الفكرانيّ فلا تنتصر ولا تستنصر، بقدر ما توظّف المناهج من حيث منطقها وقدرتها على تنظيم بعض القضايا الّتي لها بالتّراث صلات ووشائج.

متجادلتين وتمرّ بمستويين متضايفين : مستوى العلاقة الذاهبة من الذات القارئة إلى الموضوع المقروء، حيث ينفصل منهاجيًا الموضوع عن الذات، ومستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع المقروء إلى الذات القارئة، حيث تنفصل منهاجيًا الذات عن الموضوع، وهاتان الحركتان تجريان في نسق الجابريّ الفكريّ إلى إدراك "موضوعية القراءة" المشتغلة بالتراث مضموناً وآلات وقد لخّص الجابريّ مسالك الظّفر بالموضوعيّة في خطوات ثلاث متناظمة متكاملة.

- معالجة التّراث بنيويًا من خلال استنطاق نصوصه واستكشاف أنظمته
- تحليل التّراث في تاريخيّته من خلال تحديد أسيقته الخاصّة والوقوف على سماتها المميّزة
- استكشاف التّراث استكشافاً يفصح عن محمولاته الإيديولوجيّة ونوازع فاعليه

إنّ هذا المستوى الأوّل من التّعامل مع الظّاهرة التراثيّة يجعل الدّارس يتخارج عن موضوع دراسته، ليتّصل به في لحظة ثانية اتّصالاً يبني مستوًى من التّعامل آخر ينظر في التّراث عامّة والتّراث الدّينيّ خاصّة نظراً يستهدي بمبدإ استرسال المكوّنات ومنطق أثر السّابق في اللاّحق من جهة الجدل والتّفاعل.

إنّ تلك البروتوكولات المستخدمة في قراءة التّراث عامّة والتّراث الدّينيّ خاصّة تحصّن نظرات الدّارس المواضيع التّراثيّة والظّواهر الثّقافيّة من مغبّة السّقوط في التّمجيديّة الّتي ينتج عنها اغتراب الذّات القارئة نظراً ورؤية كما تمنحه قدرة منهاجيّة على تجاوز مواطن التّلبيس الّتي عادة ما تفرزها المقاربات الإيديولوجيّة القائمة على الحطّ والتّهجين واعتبار الظّاهرة الدّينيّة وما أفرزته من تراثات مكتوبة وسنن متداولة، دلالة على تخلّف لا يتجاوز إلاّ بقتل العقديّ في النّفس وجعله صامتاً لا يتكلّم.

فتعاملنا مع التّراث عامّة والتّراث الدّينيّ خاصّة، تعامل يشتغل بالآلة والمنهاج ولا يُعنى بالأثر النّاجم عن مقاربة التّراث مقاربة فكرانيّة، توظّفه ولا تستكشفه.

الفاتحة الثالثة

في النصّ[28] وحواشيه[29]: العلاقات والروابط

لقد أعتورت على «النصّ» متصوّراً، حدود اصطلاحيّة مختلفة وعلّقت به جملة من المفاهيم الإجرائيّة المتباينة، عكست انشغال الدّارسين به شرقاً وغرباً عرباً وأعاجم[30] ولسنا ننوي بهذه الفاتحة أن نتبسّط في مختلف المشاغل النّظريّة

---

(28) نستعمل «النصّ» ههنا بالمعنى الّذي ذهب إليه نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1/1990، إذ يعتبر النصّ مفهوماً متّسعاً يضمّ إلى جانب القرآن السُّنّة النّبويّة والإجماع ومدوّنات التفسير.

(29) عن مفهوم الحاشية / النصّ المصاحب «Paratexte»، راجع جينيت (جيرار)،
Genette (Gerard), Seuils, Collection poétique aux éditions du Seuil. Paris. 1987.
فقد اعتبر جينيت النّصّ المصاحب «Le paratexte» «ركناً أساسيّاً، به يكون النصّ كتاباً وبه يبسط النصّ/ الكتاب أمام القارئ/ الجمهور...»، ص 7.
كما يجب الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ مفهوم النصّ المصاحب، عند جينيت محصور في العلامات التّالية:
«Nom d'auteur - titre-sous-titre- nom de collection - nom d'éditeur - jeu ambigu des préfaces», 2:8
ويمكن لنا من جهة الإضافة والتباس أن نعتبر خطاب المفسّرين حاشية/ نصّاً مصاحباً للخطاب القرآني، لأنّه يختصّ تقريباً بنفس الوظائف التي علّقها جينيت بتلك العلامات وهي:
- وسم المؤلّف
- تحديد المحتوى/ المضمون
- الإبراز والإظهار

لقد أورد جينيت هذه الوظائف نقلاً عن شارل غريفال «Charles Grivel» ص73.
كما يمكن الرّجوع، للوقوف على مختلف القضايا المفهوميّة المتعلّقة بالنصّ نظريّة وانجازاً إلى المؤلّفات التّالية:
- Art. Théorie du texte. Barthes (Roland). in *Encyclopedia Universalis. version 10*, (C-D).
- Todorov. (T.) «Texte», in Ducrot (O) et Todorov (T). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris. 1972.
- Wild (Stefan). *the Quran as text*. Leiden. Brill, 1996.

(30) يقاسمنا هذا الرّأي الشّاوش (محمّد) في كتابه أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، تأسيس «نحو النصّ»، جامعة منّوبة، كلّيّة الآداب منّوبة/ المؤسّسة العربيّة للتوزيع، تونس 2001، إذ يقول «(...) ما النصّ؟ إنّه مفهوم مشكل (...) وهو مفهوم اهتمّ =

على مصادرة رذدها المشتغلون بقدر ما نتوي البرهنة
تي أحاطت بهذا المفهوم، قديماً وحديثاً تقضي بمركزيّة النّصّ القرآنيّ
بالفكر الإسلاميّ من العرب وغيرهم، في عالمه، المعترفين بقداسته
في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وأثره في رؤى المعتقدين
ورموزه وعلاماته ويوتوبياته.

لقد نشأ «النّصّ القرآنيّ» في بيئة شفهيّة أجلّت الكلام ومجّدت فعله[31]، كما نشأ في تقليد قَبَليّ له أنظمته الاعتقاديّة ومراسمه الاقتصاديّة وضوابطه الاجتماعيّة[32].

- به اللّغويّون الغربيّون منذ العقد السّادس من هذا القرن، واهتمّ به المشتغلون بالأدب ممارسة من قبلهم وتأمّلاً وتنظيراً من بعدهم (...)» ج1، ص 14. وتعميقاً لهذا المفهوم وغيره من المفاهيم مثل الخطاب، نحو النّصّ، العلاقات والرّوابط، راجع القسم الأوّل كلّه، (مدخل، مرتبة النّصّ في بعض النّظريّات اللّسانيّة، ص 25–179).

(31) عن إجلال العرب الكلام وتمجيدهم فعله، انظر على سبيل المثال أدونيس، **الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والإتّباع عند العرب**، دار السّاقي، 1994، ج1، ص6 وخاصّة حديثه عن الحركة الشّعريّة، ص 258–314، إذ يقول «إذا صحّ القول إنّ الشّعر في الجاهليّة كان «ديوان العرب» وأنّه لم يكن للعرب «علم أصحّ منه»، فإنّنا نستطيع أن نصف الشّعر الجاهليّ بأنّه الأصل الأوّل للثّقافة العربيّة »، ص 258–259. وراجع كذلك السّعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، تبر الزّمان، تونس، 2001، وخاصّة المقدّمة الأولى، - في البدء كان الكتاب -، ص 15–21.

وعن التّقليد الشّفهيّ وخصائصه البنيويّة والتّاريخيّة، راجع على سبيل المثال المؤلّفات التّالية:

- السّعودي (حمّادي)، **الوحي من التّنزيل إلى التّدوين**، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان ودار سحر للنّشر، تونس، ط1/2005، الفصل الأوّل، (وضع القرآن في عهد الرّسول: التّداول الشّفويّ)، ص13–58

- Art, Orale (Tradition), Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Vansina (J), *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Liège, 1961.
- ANG (W.J), *Orality and Literacy*, Londres, 1982.
- Goody (J), *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.
- Goody (J), *Literacy in traditional societies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (G-B), 1968.

(32) راجع في ذلك، الكتانيّ (محمّد)، **جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ** (مرجع سابق)، وخاصّة المبحث الثّالث، العصر الجاهليّ كبداية ونهاية، ص 112–141 وكذلك

فنشأة الخطاب القرآنيّ داخل هذه الملابسات والأسيقة التداوليّة جعلت نصّاً يناظر نصوصاً ويحاور مرجعيّات ويجادل ثوابت كان لها فعلها في تاريخ شبه الجزيرة العربيّة الثقافيّ زمن الدّعوة في بواكيرها.

ولمّا كانت الطّوارئ والمحدثات تثير لدى من يتلقّاها ردوداً من الفعل مختلفة، أثار الخطاب الّذي نادى به محمّد ﷺ من الأفعال في تلك الأنساق والسّنن السّابقة، ما قوي ترجمها الرّفض الشّنيع من لدن العرب وغيرهم من الأمم وخاصّة الأمم الكتابيّة نعني اليهود والنّصارى[33].

فهذا الارتياب الّذي أحاط بالخطاب القرآنيّ زمن النّشأة وبعدها، مردّه في نظرنا إلى أنّ الأنظمة الفكريّة الّتي استوت خطابات لها أنساقها وسننها، كانت أنظمة مكتملة محصّنة لها مريدون وأنصار كما لها «رأس مال رمزيّ» بناه تاريخ تداولها وأقامه رصيدها المكتوب والمحفوظ.

= - Gardet (Louis), *Les hommes de l'Islam-Approche des mentalités*, Editions complexe, Librairie Hachette, Paris, 1977.

وكذلك، جعيّط (هشام)، الفتنة، جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، (د.ت) وخاصّة حديثه عن الجاهليّة، ص11-18.

وكذلك الشّرفيّ (عبد المجيد)، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة، بيروت، ط1/ 2001 «الإطار النّظريّ والتّاريخيّ»، ص 16-29.

- C. Risler (Jacques), *La civilisation Arabe*, Payot Saint-Amand, Paris, 1962.

راجع التّرجمة العربيّة، الحضارة العربيّة، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1/ 1993؛ انظر خاصّة، الباب الأوّل «الأسس»، ص 9-77.

(33) راجع في ذلك، حسنو (الهادي)، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النّهضة، د.ت، وخاصّة الفصل الثّامن «مادّة الجدل» و«الحجاج في آي القرآن الكريم».

وكذلك، صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، جامعة منوبة، منشورات كلّيّة الآداب منوبة، 2001 ج 1.

علماً أنّ مواقف الرّفض والتّشنيع بما نادى به محمّد، تردّدت أصداؤها بياناً وتصريحاً في خطاب القرآن نفسه، كما يتجلّى هذا الأمر في قول لمحمّد أركون «...عرب الصّحراء الّذين يرفضون صراحة أن ينضمّوا إلى قضيّة الله ورسوله ويبدون بذلك أكثر أنواع الكفر غروراً وتبجّحاً، ثمّ هناك فئة المشركين أي الّذين يؤمنون بتعدّديّة الآلهة (...) وهناك أخيراً فئة أهل الكتاب»، (الفكر الأصوليّ، ص 139/ - (*)).

إنّ الخطاب القرآنيّ وهو يحاور تلك الأنساق ويجادل تلك التّعاليم ويسائل تلك الثوابت، إنّما كان يبني سياق فعله الخاصّ ويرسم موقع وجوده المفرد في نصه، ذي مرجعيات وسنن، ومن ثمّة بدأ الخطاب القرآنيّ يسري في البيئة العربيّة سريان تحويل وتبديل، فبعد أن كان طارئاً غدا متمكّناً يوجّه العقل الإسلاميّ سلوكاً وعملاً، اعتقاداً ونظراً إلى العالم[34].

هكذا بدأت تتخلّق هيئات مركزيّة الخطاب القرآنيّ المتحوّل من «نصّ» شفوي يبلّغه محمّد ﷺ بعد أن يتلقّاه من **«الملك وسيط»** هو جبريل، يسطّه على أفراد الأمّة وفاعليها يحفظونه ويروّجونه، إلى **«مصحف»** مكتوب يكون فيما بعد آية من آيات التّوحيد العقديّ والتّشريعيّ والسّياسيّ تستهدي بتعاليمه الدّولة الإسلاميّة، فتعمل بأوامره وتجانب نواهيه[35].

إنّ سلطة الخطاب القرآني تحوّلت من **طلب الاعتراف إلى سطوة التّشريع**[36] وهذا التّحوّل قضى ـ والحال تلك ـ بنشأة جملة من المشاغل الّتي تحوّلت هي الأخرى من مستوى السّؤال في ألفاظ القرآن وبعض معانيه الّتي كانت تشكل على صحب محمّد ﷺ والدّاخلين في الملّة الإسلاميّة زمن الدّعوة الأولى، فيتولّى محمّد ﷺ الإجابة عنها، فتهدأ حركة السّؤال ويسكن النّفس سكون الطّمأنينة

---

(34) راجع في هذه النّكتة أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النّصّ** (مرجع سابق) وكذلك أدونيس، **النّصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة**، دار الآداب، بيروت، د.ت، إذ يقول « النّصّ القرآنيّ يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير (...)»، ص 20. وكذلك السّعفي (وحيد)، م/ن، ص/ن.

(35) عن تحوّل الخطاب القرآنيّ من «نصّ» إلى «مصحف»، راجع أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النّصّ** (مرجع سابق)، إذ يقول «تحوّل القرآن من «النّصّ إلى مصحف»، من دلالة إلى شيء» ص 13. وكذلك أدونيس، **النّصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة**، (مرجع سابق)، إذ يقول ذاكراً هذا التحوّل «(...) أنّ النّصّ القرآنيّ نزل متقطّعاً على امتداد ثلاث وعشرين سنة تبعاً للوقائع والأحداث ومقتضيات الحال (...) وأنّه كان يحفظ في الذّاكرة، قبل تدوينه وفي أثنائها وقبل أن يتّخذ هذا التّدوين شكله الأخير في مصحف عثمان الخليفة الثّالث»، ص 20.

(36) عن هذا التّحوّل، راجع أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النّصّ** (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن تحوّل النّصّ القرآنيّ من «نصّ منتَج ـ بفتح التّاء ـ ثقافيًا» إلى «نصّ منتِج ـ بكسر التّاء ـ ثقافيّ»، ص 24.

والزّاحة، لما كان يتّسم به شخصه من سطوة الرّمز وبرهان القداسة، إلى مستوى ثانٍ يجادل المقاصد والأحكام، فاختلف الرّأي وكثرت المذاهب ولم يعد النّصّ القرآنيّ واحديًّا في الاعتقاد به والتّعامل مع براهينه، بل صار نصًّا حمّال وجوه يؤوّل ويفترق فيه، فتولّد من جرّاء ذلك نهج صار فيما بعد علماً من علوم القرآن يطلبها ويقتضيها، نعني علم التّفسير الّذي اختلف في نشأته الأولى كما اختلف في أصل تركّزه نسقاً فكريًّا مكتملاً، نعلم قواعده وتدرك مراميه[37].

فميلاد هذا العلم، علم التّفسير، صار بإجماع من اشتغل بقضايا الفكر الإسلاميّ تأريخاً ومساءلة، نصّاً موازياً للخطاب القرآنيّ يطلبه طلب النّصير والمكمّل، لا بل طلب الضرورة والحاجة يفسّر مقاصده اللّفظيّة ويؤوّل مقتضياته المقاميّة[38].

---

(37) راجع هذه القضايا، ضمن كتاب السّليني (نائلة)، التّفسير ومطالبه حتّى القرن 7هـ/ 13م، مركز النّشر الجامعيّ، 1999 وخاصّة المقدّمة النّظريّة، ص 9-60.
وكذلك الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون (مرجع سابق) وخاصّة المبحث الأوّل، معنى التّفسير والتّأويل والفرق بينهما، ج1، ص13-22.
وكذلك مقدّمة تحقيق تفسير ابن عطيّة الأندلسيّ (ت 546 هـ) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1/ 1993. حيث عرض فيها المحقّق إلى علمي التّفسير والتّأويل توحّداً وافتراقاً وما ألّف فيهما من تصانيف وآثار.
وكذلك، تفسير ابن عاشور (محمّد الطّاهر)، التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس 1984 وخاصّة المقدّمة الأولى «في التّفسير والتّأويل وكون التّفسير علماً» ج1.

(38) عن هذه العلاقة الجامعة بين النّصّ القرآنيّ والنّصّ التّفسيريّ، راجع من جهة التّمثيل لا الحصر، الشّرفيّ (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1990 وخاصّة الفصل الثّاني، التّفسير القرآنيّ، إذ يقول، «(. . .) كانت العلاقة جدليّة بين النّصّ التّأسيسيّ ومفسّريه. . .» ص64.
وكذلك الكتّاني (محمّد)، (مرجع سابق) وخاصّة المبحث التّاسع، التّنزيل والتّأويل، ص499-595. وكذلك السّعفيّ (وحيد)، م - ن وخاصّة المقدّمة الثّانية - ثمّ كان التّفسير -، ص21-26، وكذلك يوسف (ألفة)، تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللّغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنّشر، كلّيّة الآداب منّوبة، ط1/ مارس 2003، إذ تقول ببيان لفظها متحدّثة عن جوامع العلاقة بين النّصّ القرآنيّ ومدوّنات التّفسير، «فالقرآن يمثّل القول بينما تمثّل التّفسيرات أمثلة ممكنة لمعنى القول تساعدنا على تبيّن أسس تعدّد معناه و بعبارة أخرى فإنّ معنى القرآن كامن فيه لا يتحقّق إلاّ من خلال التّفاسير الّتي هي إنجاز للمحتملات المعنويّة الكامنة»، ص18.

خطاب المفسّرين أبنيةً وأنساقاً ولمّا كان كتابنا هذا عن الحجاج في النّصّ القرآنيّ سكوتاً عن حضوره واستراتيجيات، لم يبدُ لنا صمت العنوان عن البرهنة وسير الاستدلال بل إنّ علاقة ورابطة لاستحضاره خلفيّة يجري عليها نسق الأمر الذي حدا ببعض من اهتمّ النّصّ بحواشيه التّفسيريّة علاقة أصل بأصل، الأمر الّذي حدا ببعض من اهتمّ بالقراءة فعلاً تأويليًا إلى اعتبار ما تفرزه القراءة من آثار معنويّة وأفعال تأويليّة، أصلا بنيويًا في نظام النّصّ المؤوّل يكمّل مقاصده ويفتح مغالق معناه على إمكانات لم تكن له في الأصل، زمن كان صامتاً أخرس، فالقراءة بمختلف وجوهها ضمن هذا المقام النّظريّ بيان لصمت وفكّ لخرس والتّأويل إسهام في خلق إنتاجيّة النّصّ المقروء وتشريعه سلطويًا ورمزيًا[39] ولسنا بمخطئين عندما نعتبر الحواشي التّفسيريّة

(39) عن التأويل وقضاياه من منظور حديث راجع في ذلك:

- Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité*, éd. du Cerf, Paris, 1994.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale reunie et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996.
- *L'art de comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, (op., cit).
- *L'art de comprendre. Ecrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, (op., cit.).
- *La philosophie herméneutique*, P.U.F, Paris, 1996.
- *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.
- Greisch (Jean), *Herméneutique et grammatologie*, éd. du CNRS, Paris, 1977.

  L'âge herméneutique de la raison, éd. du Cerf, Paris, 1985.

  L'universalité de l'herméneutique, P.U.F, Paris, 1993.

  Introduction à Hans-Georg Gadamer, Paris, éd., du Cerf, La nuit surveillée, 1999.

Grondin (Jean), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, vrin, Paris, 1993.

وكذلك، الزين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) وخاصة «نموذج التأويل في الثقافة الغربية»، ص15-86.

وكذلك سلفرمان (ج هيو)، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية «Textualities between Hermeneutics and Deconstruction», Routledge: New York and London, 1994.

ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1/ 2002، تراجع من هذا الكتاب، الفصول التالية:

- الفصل الأول «من الهيرمينوطيقا إلى التفكيكية»، ص29-46.

النّاتجة عن تفسير القرآن وتأويله، مبدأ أساسيًا من مبادئ تمكّنه سلطة لها في مركز الثّقافة العربيّة الإسلاميّة موقعٌ ومنزلة[40].

وهكذا أدركنا وجه العلاقة ونوع الرّباط بين النصّ بما هو «مفهوم متّسع يضمّ إلى جانب القرآن السُّنّة والحديث النّبويّين»[41] وكذلك الحواشي التفسيريّة وما أضفاه عليه المتلقّون من ردود فعل عالمة أو طبيعيّة[42]، أنّها علاقة أصل بأصل: الأصل القرآنيّ والأصل التّفسيريّ، حيث صارت بمقتضى تلك العلاقة، الحضارة العربيّة الإسلاميّة «حضارة نصّ وتأويل والتّأويل هو الوجه الآخر للنصّ»[43].

إنّ بحثنا في هذا الكتاب «الحِجَاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» يغدو وفق هذا الاعتبار النّظريّ الّذي يرى العلاقة بين «النّصّ» و«حواشيه»، علاقة لازم بلازم وعلاقة مقتضٍ بمقتضى، مساءلة لخطاب إسلاميّ[44] تكوّن واستقرّ وتجلّى مدوّنات وتصانيف، من خلال رؤية لا تعزل النّسق عن النّسق، بل تحاور الأنساق في حركتها: تناظماً وارتداداً، لتستخلص في مراحل تالية كيفيّات اشتغال الذّهنيّة العربيّة الإسلاميّة ظاهراً وباطناً علناً وتخفّياً.

فبحثنا في وجوه التّعامل مع الحقيقة الّتي يبطنها النّصّ القرآنيّ ويسترسل المفسّر في مقاربتها وتحقيق بعض منازلها إن تثبيتاً وإن ترشيحاً وإن مراجعة، وهو

= • الفصل الثّاني «السّيمياء والهرمنيوطيقا»، ص47-57.
• الفصل الرّابع «الاستنطاق والتّفكيكيّة»، ص69-80.

(40) عن هذا الرّأي راجع، أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النصّ**، (مرجع سابق) وكذلك الشّرفيّ (عبد المجيد)، **الإسلام والحداثة**، (مرجع سابق) و السلّيني (نائلة)، **التّفسير ومذاهبه**، (مرجع سابق).

(41) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 216.

(42) أركون (محمّد)، **الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل**، (مرجع سابق)، راجع خاصّة، «من الدّين المنبثق حديثاً إلى نصوص الاعتقاد»، ص 127 وما بعدها.

(43) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) ص 219.

(44) نعني بالخطاب الإسلاميّ ما عناه أركون بـ«الخطاب القرآنيّ»، مفهوماً يتجاوز الحدّ الواحد، إذ يضمّ جملة من التّركيبات المتفاعلة (التّركيبة القواعديّة النّحويّة ـ التّركيبة المجازيّة ـ التّركيبة السّيميائيّة الدّلاليّة ـ التّركيبة التّداخليّة النّصّانيّة)، ص 31-32.
إنّ هذه الرّؤية تمكّننا من النّظر في الخطاب العربيّ الإسلاميّ نظرة تكامليًا يتناصر فيه العامل النّصّانيّ مع العامل التّداوليّ المقاميّ.

ما يجعلنا نظفر بمبتغى رسم معالم «أورغانون» العقل التّفسيريّ الإسلاميّ في مجاريه المختلفة وأنساقه المتباينة من مدخل الحجاج: أُطراً ومنطلقاتٍ وتقنياتٍ واستراتيجيات.

الفاتحة الرّابعة

في أنّ دراسة الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمّل نظام الحجّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: أطراً ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات

إنّ نسقيّة التّصوّر الّتي نروم إجراء بحثنا عليها تقضي منهاجيًّا بدراسة «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» منظوراً إليه من داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة تعميماً ومن مدخل الحجاج أطراً ومنطلقات و تقنيات واستراتيجيّات تخصيصاً. وهو ما سيكسب مبحثنا جهازاً نظريًّا يتجاوز كوابح المنهج المسبق والآلة المعلومة ليتحوّل استجلاء داخليًّا لأنظمة الخطاب وأنساقه المتنوّعة وأشكاله المتباينة.

ولمّا كانت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ثقافة نصّ أحاطت به القداسة فجعلته حاكماً مشرّعاً، وجب أن نقيس فعله في خطاب المفسّرين وأن نمتحن آثاره في تشكيل جهازهم الحجاجيّ واستراتيجيّاتهم في المجادلة أو المدافعة الّتي يخصّون بها - وهم يفسّرون الخطاب القرآنيّ - نظراءهم الّذين اشتغلوا بالقرآن قبلهم[45] أو خصومهم الّذين كان لهم شرع سبق شرعهم[46] الأمر الذي جعل خطاب المفسّرين خطاباً تتصاهر داخله خطاباتٌ ونسقاً تتجادله أنساقٌ وتشقّ نسيج نظامه رؤى كان لها فعل في التّاريخ وصوت علا ذات يوم.

فخطاب المفسّرين وفق هذا الاعتبار النّظريّ خطاب فاعل في بلورة النّسق العقديّ لدى الفرد المسلم الّذي ينظر إلى القرآن نظراً يستدعي النصّ المفسّر

---

(45) نقصد هنا جدل المفسّرين فيما بينهم وهم يفسّرون القرآن ويتأوّلونه.

(46) نقصد بالّذين لهم شرع: أهل الكتاب خاصّة من اليهود والنّصارى، راجع تعميقاً لهذه الفكرة، أركون (محمّد)، **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل**، (مرجع سابق)، ص 139 (*) وما بعدها.

استدعاء الاقتضاء والواجب إنْ برهنة وإن تثبيتاً وإن احتجاجاً.

لقد صنع الخطاب التّفسيري تبعاً لذلك، سلطته الّتي أكسبها إيّاه الفرد المسلم المنخرط داخل تنظيم مؤسّساتيّ له أنساقه وتصوّراته كما له من العلماء النّادبين أنفسهم لتوجيه سلطة الاعتقاد في المذاهب الّتي هي صور وطرائق وآثار معنى في التّعامل مع النصّ القرآنيّ هدياً وأحكاماً[47].

إنّ اصطباغ نسق التّفكير - الّذي من بين مكوّناته الحجاج والحجّة - في السّياق الإسلاميّ في مختلف مكوّناته العقديّة التّقديسيّة والاجتماعيّة التّنظيميّة والسّياسيّة التّشريعيّة والفكريّة التّصوّريّة، بالمذهب والنّحلة، بالجماعة والفرقة، قاضٍ بالضّرورة منطقاً ومنهاجاً، أن ينظر في الحجّاج داخل هذه الأطر الّتي لا يخرج عنها فعلاً وتأثيراً[48].

إنّ الخطاب التّفسيريّ - هو خطاب حاشية على متن - اقتضته دواع وطلبته أسباب، بيّنها من اشتغل بهذا العلم بياناً مجملاً أو مفصّلاً[49] فعلّق هذا الخطاب التّفسيريّ بنسق النصّ القرآنيّ لا ينفكّ عنه ولا يفارقه: بنية وتصوّراً.

وهو ما حدا ببعض من اشتغل بالخطاب الإسلاميّ، إلى توسيع مفهوم النصّ ونشر مساحته وفتح فضائه وتمديد مجاله[50].

---

(47) راجع في ذلك، أركون (محمّد)، (المرجع السّابق) وخاصّة الحديث المعقود على «مدوّنات المعتقد الأرثوذكسيّ، ترشّحات المعتقد وتقنّياته وتبعثره» ص 150 وما بعدها. وكذلك الشّرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الثّاني «التّفسير القرآنيّ»، ص63-91.

(48) عن علاقة الحجاج بالأسيقة الحاضنة وبمجالات التّداول الاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة والثّقافيّة عامّة، راجع في ذلك:

- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours* (op. cit.).
- Perelman (Chaim), *le champ de l'argumentation*, Presses Universitaire de Bruxelles, 1970.

(49) عن الأسباب التي اقتضت تأسيس علم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع، السّليني (نائلة)، (مرجع سابق)، وخاصّة المقدّمة النّظريّة، ص9-60، وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، تونس، د.ت، ص 15-20، وكذلك الذّهبي (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 13-22.

(50) راجع في ذلك خاصّة، أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النّصّ، (مرجع سابق) «

لقد صار معلوماً أنّ مبدأ استرسال الأنساق الفكرية وتداخل المرجعيّات له آثار بيّنة في بلورة المفاهيم وجعلها تختصّ بسمات قد لا توجد في غيرها وهو ما ينمّي مجال ذاتيّة المفهوم وانسيّته المفردة*.

ولمّا كان الحجاج Argumentation مفهوماً مركزيًا في بحثنا نصادر منذ البدء على فرديّة انتمائه وذاتيّة اصطلاحه ممّا قد يجعله مختلفاً عمّا له في الأنساق الفكرية الأخرى[51]، لذلك وجبت متابعة هذا المفهوم متابعة تحدّ الأطر والمنطلقات وتضبط التقنيات والإستراتيجيّات داخل مجاري الفكر الإسلاميّ التّفسيريّ الممثلة، لتخلص بعد امتحان الزّعم وقياس الأثر إلى الظّفر بمعالم الحجّة وجغرافيّة الحجاج ووجوه الحقيقة في الثّقافة الإسلاميّة عامّة وداخل مجاري الفكر الإسلاميّ التّفسيريّ خاصّة، فينحوّل بذلك البحث في الحجاج إلى بحث في الذّهنيّة الإسلاميّة والكيفيّات الّتي من جهتها قاربت حقائق النّصّ القرآنيّ الّتي اختزنتها أبنيته واحتوت عليها مضامينه وهو ما يجيز الحديث عن سمات العقل التّفسيريّ الإسلاميّ الّذي انبثقت عنه مذاهب في الاعتقاد رشّحت سلطة النّصّ القرآنيّ كما عدلت بها عمّا كان لها وذلك انقضاء لمذهب المفسّر الّذي عدّ بإجماع أغلب الدّارسين مؤثّراً فاعلاً في حدّ المفاهيم وصياغة التّصوّرات وتوجيه عمليّة الفهم إيجاباً أو سلباً[52].

---

* وأركون (محمّد)، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، (مرجع سابق) وكذلك كتابه، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، (مرجع سابق)، حيث يبدو هاجس توسيع مفهوم النّصّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وجعله غير مقصور على القرآن وحده، بل يشمل كلّ المدوّنات الّتي بنت سلطة الاعتقاد في الثّقافة الإسلاميّة مثل كتب التّفسير والحديث والسّيرة وردود فعل المسلم على تلك المدوّنات، تقبّلاً وتفاعلاً.

(51) نعني بالأنساق الفكريّة الأخرى الّتي بحثّ من خلالها الحجاج، مجرى الفكر الغربيّ الّذي تبلورت فيه مسارات الحجاج ورؤاه من أرسطو إلى راهن أيّامنا. ولمّا كان الحجاج ذا علاقة لا تنفصل بالأسيقة الحاضنة (أموسي/بيرلمان...)، فإنّنا نجيز لأنفسنا المصادرة على فرديّة انتماء هذا المفهوم وذاتيّة اصطلاحه، على أن تبقى هذه المصادرة معلّقة إلى حين امتحانها على ما دوّن المفسّرون المسلمون من نصوص شرحت القرآن وأوّلته.

(52) عن أثر المذهب في الآراء والمفاهيم والتّصوّرات، راجع مثلاً، ابن عبد الجليل (المنصف)، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، بحث في تكوّن السّنّيّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها، مركز النّشر الجامعيّ بتونس، 1999. طبعة ثانية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005.

إنّ بحث الحجّاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، إنّما هو بحث في سياق تداول هذا المفهوم الّذي يحدّد هيئته ويصنع صوره التي تبني فيما بعد القوانين النّظريّة والضّوابط المنهاجيّة الّتي يتحكم بها نظام الاستدلال وينشدّ إليها نسق البرهنة على مشغل مّا أو قضيّة بعينها.

فالنّظر في الجزء، قاض باستحضار الكلّ واتّخاذه خلفيّة توجّه الحدود والمفاهيم توجيهاً يبيّن خصائصها ويلفت النّظر إلى قوانين اشتغالها ظهوراً وخفاء[53].

نهذا التّصوّر القائم على استحضار مختلف أنساق الخطاب الفاعلة في الثّقافة الإسلاميّة وتدبّر قوانين اشتغالها داخلياً وخارجيًا[54]، يجعل النّظر في الحجّاج مكوّناً من مكوّنات الخطاب التّفسيريّ، نظراً إلى ما يصل ذاك المكوّن بأسيقة النصّ اللّسانيّة والمقاميّة التّداوليّة فيصبح البحث في الحجّاج متجاوزاً العبارة والجملة منغرساً في الخطاب نسقاً كليًا ونظاماً جامعاً[55] وبذلك يتسنّى لنا الوقوف على موقع الحجّة التّفسيريّة داخل الخطابات المجاورة لعلم التّفسير جوار القرآن أو التّداعي، وحتّى تختزل تلك الخطابات، نصوغ ذلك في الرّسم التّالي:

---

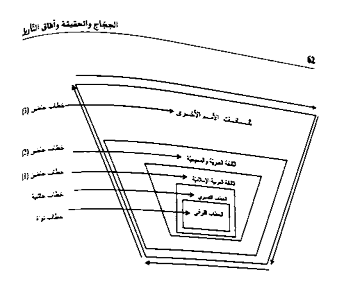
(53) عن مبادئ النّظر التّكامليّ ودوره في تقويم التّراث، راجع، عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث (مرجع سابق).

(54) عن أنساق الخطاب الفاعلة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع أركون (محمّد)، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّاني «المعتقد وتكوين الذّات الإنسانيّة في الدّيانات الإسلاميّة»، ص79-186.

(55) عن انغراس الحجّاج في الخطاب نسقاً كليًا حاضناً، راجع أموسي، *L'argumentation dans le Discours* (مرجع سابق)، حيث نظرت في مؤلّفها هذا إلى الحجّاج الكامن في ما وراء اللّفظ والجملة والنّصّ، فوسّعت بذلك دائرته ووصلته بالخطاب، إذ بحثت في قوانينه وكشفت استراتيجيّات عمله داخل السّياق اللّسانيّ والتّداوليّ المقاميّ. وانظر كذلك

Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques), *Pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand Colin, Paris, 1998.

حيث أقرّ المؤلّفان قصور تحليل الخطاب تحليلاً لسانياً وهو المنحى الّذي يعالج الملفوظات فحسب، لستبدلاه بالتّحليل التّداوليّ الّذي يستدعي جملة من الفرضيّات التّفسيريّة مثل استراتيجيا المؤوّل ونظريّة العقل اللّذين ينتميان إلى الحقل العرفانيّ. وبذلك يغدو تحليل الخطاب فاعليّة تتجاوز العتبة اللّسانيّة إلى عتبات غيرها.



(دورة الخطاب وحركته) = خ ق (الخطاب القرآنيّ) + خ ت (الخطاب التفسيريّ) + خ ح (1) (خطاب حاضن (1)) + خ ح (2) (خطاب حاضن (2)) + خ ح (3) (خطاب حاضن (3)).

إنّ هذا الشّكل الّذي جرّدنا من خلاله دورة الخطاب وحركته، برهان على أنّ خطاب المفسّرين خطاب تحضنه خطابات وتفعل في أنساقه مجار فكريّة لا نعلم أصلها ومبتدأها إلاّ من جهة التّقريب والافتراض. الأمر الّذي ينجم عنه اعتبار الخطاب التّفسيريّ، حاصل جدل ومنتهى اعتمال لأنساق الخطابات الحاضنة أو المولّدة وهو قانون سيوجّه حتماً وسيقود ضرورة، تصوّرنا أنظمة الحجاج في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عامّة وتجليّاتها في مجاري الفكر التّفسيريّ الإسلاميّ خاصّة.

الفاتحة الخامسة

في آلات النّظر ومناويله/جدليّة «المأصول»[56]، و«المنقول»[57]

إنّ من البداهات المنهاجيّة أن يقتضي كلّ بحث، جملة من آلات النّظر ومناويل التّفسير الّتي ترد ظاهرة معلنة مصرّحاً بها أو ترد مبطّنة مسكوتاً عنها يبين عن وجودها نظام البحث كاملاً، لذلك وللغاية نفسها، فإنّ بحثنا الدّائر على «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» يطلب ككلّ بحث جملة من المناويل والآلات الّتي تتّخذ خلفيّة نظريّة تؤوّل بها المدوّنة ويها يتفرّ في المواقف والآراء الّتي تنبثق عنها وتتولّد منها.

وهذا البحث يستدعي لما تقتضيه صيغته جملة من المعارف النّظريّة تبدو فيها جدليّة «المأصول» و«المنقول» في أجلى اعتمالاتها وأشدّ تدافعاتها. بحتّم الوجه الأوّل من الجدليّة متقضىً من مقتضيات المدوّنة نعني خطاب المفسّرين من القرن الهجري الثّالث تاريخ قيام التّفسير علماً له قواعده ونواميسه إلى القرن الهجري السّابع أوج اكتمال المدوّنة التّفسيريّة وبداية تراجعها[58].

---

(56) إنّ هذين المصطلحين نستعملهما في هذا السّياق بالمعنى الّذي لهما تقريباً في نظام طه عبد الرّحمان الفكري تجديد المنهج في تقويم التّراث (مرجع سابق)، إذ يقصد بمصطلح «المأصول» ما نبع من الآلات والمناهج من داخل المدوّنات الّتي ينوي الباحث مراجعتها ومساءلتها، ويقصد بمصطلح «المنقول» الآليات الاستهلاكيّة الّتي يتوسّل بها الباحث لتغيير مشغل معرفيّ ما وهذه الآليات عادة ما تكون ذات أصل أعجميّ، فاستعمالنا هذين المصطلحين استعمال، لا يفاضل بين الآليّتين بل يتوسّل بهما قدر حاجة البحث إليهما على نفس الدّرجة وبنفس القيمة الاعتباريّة، لأنّ «المأصول» لا ينكشف إلاّ بـ «المنقول» من جهة ما «المنقول» من المعارف ومناهج النّظر من فسح منهاجيّة وأوساع نظريّة غذّتها المعارف الحديثة ودعّمت وجودها.

(57) نفسه.

(58) لقد حدّد جلّ الدّارسين نشأة الظّاهرة التّفسيريّة في البيئة العربيّة الإسلاميّة، نشأة العلم المستقلّ المنفصل عن علم الحديث وسيرة محمّد، ببداية القرن الهجري الثّالث وقد مثّلوا على هذه الفترة، فترة قيام التّفسير علماً بكتاب جامع البيان لابن جرير الطّبري الّذي عدّ أوّل مصنّف فسّر القرآن تفسيراً أثريًا من خلال ضبط القواعد وترتيب الحدود، ثمّ مثّلوا على زمن الأوج الّذي شهده هذا العلم بالقرن الهجري السّابع عصراً يحتجّ به =

ويحتّم الوجه الثاني من الجدليّة مقتضى من مقتضيات الأسّ النّظريّ نعني تاريخ الحجاج وما قطعه من مراحل: نشأةً وأفولاً وبعثاً جديداً[59].

فهذا التّجادل الذي نقضي به موضوع البحث: صيغةً ومضمّنات كنّا قد كشفنا أمنها في الفاتحة الأولى، يقيم نوعاً من الاسترسال بين نظام المدوّنة التّفسيريّة: بنية وقوانين واستراتيجيات، وبين الحقول المعرفيّة التي تُستحضَر من منابت وبيئات يمكن أن تكون مزامنة لعصر المدوّنة (علوم القرآن)[60] أو تالية له (علوم الإنسان

---

* على الاكتمال كما يحتجّ به على بداية التّراجع وغلق باب الاجتهاد التّأويليّ الّذي شهدت الحضارة العربيّة الإسلاميّة من خلال آراء المفسّرين في مشاغل النّصّ القرآنيّ الّتي حرّكت أقلام الفرق الإسلاميّة، فحصلت مدوّنات واجتمعت آراء.
راجع لمزيد التّوسّع، الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وكذلك السلّيني (نائلة)، (مرجع سابق) و ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق).

(59) راجع: Breton (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des théories de l'argumentation*, éditions la Découverte, Paris, 2000.

حيث ميّز المؤلّفان بين أربع مراحل قطعتها النّظريّة الحجاجيّة عبر تاريخها الممتدّ.

• **مرحلة التّأسيس:** وتمثّلها الموجّهات الخطابيّة والتّعليميّة للملقّنين الّذين يعدّون المرافعين ويكوّنونهم وهذه المرحلة معاصرة لتعليم السّفسطائيّين وهي مرحلة تركّز الدّيمقراطيّة الإغريقيّة، وتمتدّ تاريخيًّا من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد وتتواصل إلى منتصف القرن السّادس من نفس التّقويم. فهي مرحلة تمسح زهاء قرن من الزّمان.

• **مرحلة الاكتمال والنّضج:** يمثّلها الأوج الأرسطيّ وهو الفيلسوف الّذي سيقطع مع التّقليد التّكنوقراطيّ عند أسلاف المرحلة السّابقة. فخطابته الّتي ستتّسم، نظريًّا، متنوّع هذا التّخصّص إلى أيّامنا، تكوّنت تقريباً بين 329 ق م و 323 ق م، إذ إنّها استلهمت الثّقافة الحجاجيّة الّتي اعتملت أنفالها ونويت تدافعاتها في رحم الجمهوريّة وبدايات الإمبراطوريّة والّتي شهدت وجود خطباء عظام مثل «شيشرون» و «كنتيليان»، ينظّمون قوانين الخطاب الإقناعيّ ويسطّرونها.

• **مرحلة الأفول والتّراجع:** بدأت مع نهاية الإمبراطوريّة الرّومانيّة وتواصلت إلى أواسط القرن العشرين، حيث غدت الخطابة نظريّة في صور الخطاب وانحسر الجانب الحجاجيّ وضاقت دائرته بمفعول ضربات الشّهرة المتصاعدة للاستدلال في العلوم الصّحيحة والتّجريبيّة وبعض فلسفات الحقيقة.

• **مرحلة الانبعاث والتّجديد:** وهي مرحلة انبجاس «الخطابة الجديدة»، إذ تحدّد هذه المرحلة ببداية ظهور الفيلسوف ورجل القضاء البلجيكيّ «شاييم بيرلمان» كما تحدّد كذلك بالأعمال الّتي أنجزها الأنكلوسكسونيّ «تولمين».، ص9-10.

(60) عن علوم القرآن ورجاله وقضاياها، راجع الصّالح (صبحي)، (مرجع سابق) وخاصّة

الحديثة مثل الفلسفة/ تاريخ الأفكار/ علم الأديان/ الأنثروبولوجيا/ العلوم اللّسانيّة/ علم النفس/ علوم الاجتماع/ تحليل الخطاب...)[61].

وهي علوم تبيّن أنّ لها نفعاً ظاهراً وفضلاً رائداً في تأويل الخطاب الدّينيّ بمختلف مظاهره ومتباين أشكاله[62].

إنّ استرفاد هذه المناويل يتّخذ لدى الباحثين في حقول المعرفة وشعبها مظهرين بارزين: مظهراً يخصّص أصحابه للمناويل وآلات النّظر قسماً من العمل منفرداً تعرض فيه الأرصدة النّظريّة الّتي يقدّر أن لها بالبحث صلة ومظهراً ثانياً لا يجعل أصحابه تلك المناويل مستقلّة بقسم خاصّ بها مقصور عليها، بل يعتصر رحيقها ويستقطر لبّها، فيعاين حضورها ويدرك صداها عندما تكتمل دائرة البحث وتبدو معالمه ويستقيم نظامه[63].

▫ الباب الثالث، (علوم القرآن)، ص 119-286، حيث عدّد هذه العلوم وهي عنده: علم أسباب النّزول/ علم المكّيّ والمدنيّ/ علم فواتح السّور/ علم القراءات/ علم النّاسخ والمنسوخ/ علم الرّسم القرآنيّ.

(61) عن هذه العلوم ودورها في تأويل الخطاب الدّينيّ وتيسير مسالكه ومساءلة قضاياه، راجع أركون (محمّد) **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ** وكذلك **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، وخاصّة حديثه في الفصل الخامس من هذا الكتاب عن «العلوم الاجتماعيّة أمام تحدّيات الظّاهرة الإسلاميّة»، ص295-352 (مرجعان مذكوران) وكذلك ابن عبد الجليل (منصف) المنهج الأنثروبولوجيّ في دراسة مصادر الفكر الإسلاميّ، (ضمن كتاب **في قراءة النّصّ الدّينيّ**/ مرجع سابق).

(62) نفسه.

(63) عن هذين المظهرين في استرفاد المناويل النّظريّة الّتي لها بالبحث صلة، راجع على سبيل المثال الكتب التّالية:

أ/ المظهر الأوّل الّذي خصّص أصحابه للمناويل وآلات النّظر قسماً خاصّاً.

• صولة (عبد الله)، **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، (مرجع سابق)، فقد عقد مقدّمة امتدّت من الصّفحة 9 إلى الصّفحة 62 عرّف فيها بمصطلحات البحث وعرض كذلك ما رآه ممثّلاً أهمّ المناويل الحجاجيّة من أرسطو إلى ماير.

• الشّاوش (محمّد)، **أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة**، (مرجع سابق)، فقد خصّص قسماً من الكتاب أوّل، ص25-179، لبحث ما اتّصل بمشغل النّصّ في النّظريّات اللّسانيّة، من مسائل نظريّة واختلافات فكريّة تخصّ حدوده وقواعد نحوه.

• الغيضاوي (علي)، **الإحساس بالزّمان في الشّعر العربيّ من الأصول حتّى نهاية القرن الثّاني للهجرة**، جامعة منّوبة، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، 2000، فقد خصّص =

وما لفت نظرنا أنّ جلّ البحوث الأكاديميّة الّتي اتّخذت من التّراث موضوعاً لها ومن المعارف الحديثة أفقاً يصل إليه البحث ويستشرف مداراته، أنّها مشغولة كلّها أو جلّها بجعل مناويل النّظر مختصّة بجزء من العمل يطول أو يقصر[64] تستعرض النّظريّات وتبسط الأسماء بسطاً يتفاوت بتفاوت قدرة الباحث على فهم تلك المعارف في مظانّها الأصليّة ثمّ تأديتها أداء يتّخذ من المجال التّداوليّ العربيّ متبنّى وموصلاً دون إدراك في أحايين كثيرة لما يمكن أن يحدث من تعارضات بين السّياقات المعرفيّة، تنعدم خصوصيّة كلّ نسق وتطمس فرائد كلّ نظام.

ومن آيات التّعارض تلك الّتي تنجم عن استقلال آلات النّظر ومناويل التّفسير الّتي يقضي بها قسم من العمل مخصوص، أنّ النّظريّات المستحضرة والأعلام المستجلبة، تغدو سلطاً ماثلة لا يستطيع الباحث أن يتجاوز تعاليمها وأطرها، فيضطرّ إلى مسايرتها وجعلها تتلاءم ومدوّنة اختياره تلاؤماً يبدو في بعض الأحيان مجرّد انتفاء منهاجيّ يتضمّن وعياً بحدودها ويحمل حدساً بقصورها.

تنهض بيان ذلك صيغ وتراكيب أدرك بعض ممّن استعملها، لوعيه بحدودها ولشعوره بمضايقها، مدى ما ترشح به من نقص ومدى ما تشي به من حرج[65]،

---

* هو الآخر الباب الأوّل من عمله، ص17-214 لتحديد المجال الدّلاليّ لدراسة الزّمان في الأدب.

• القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السّرديّة العربيّة**، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، 1998، فقد جعل مشغل الآلات المنهاجيّة والمناويل النّظريّة الدّائرة على دراسة الخبر، مستقلاً بباب من العمل أوّل، ص19-119.

ب/ المظهر الثّاني الّذي لم يعقد أصحابه فصلاً للمناويل مستقلاً.

• الشّريف (محمّد صلاح الدّين)، **الشّرط والإنشاء النّحويّ للكون - بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات**، مرجع سابق، إذ نلمس في هذا العمل أصداء تلك المناويل الّتي تسند رؤية المؤلّف النّظريّة مضمّنة داخل الأبواب والفصول، تستحضر حسب المقام وتطلب عند الاقتضاء.

• صمّود (حمّادي)، **التّفكير البلاغيّ عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)**، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، ط 2/ 1994، إذ لم يخصّص لمناويل النّظر فصلاً مستقلاً بها بل جاء استحضارها مبثوثاً في العمل كاملاً، يدرك صداها ويعاين فعلها، عند الوقوف على نسق الكتاب في كلّيته.

(64) راجع عيّنات المظهر الأوّل الّذي أفرد أصحابه لآلات النّظر قسماً بها خاصّاً.

(65) تتّخذ التّعارضات بين الآلة المنهاجيّة ومقاصد الباحث الّتي يروم تحقيقها من وراء عمله، ط3، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2010.

فينتج عن ذلك ضرب من التّباعد المعرفيّ المشروع بين ما خصّصه الباحث من مجال استعرض فيه تلك المناويل وبسط داخله تلك النّظريّات وبين متن البحث ولبّه، وذلك عائد إلى الخصائص الإبستيميّة الّتي أحاطت بكلّ منهج ودار عليها كلّ منوال.

ولمّا كان وضع المسألة، مسألة الآلات والمناويل على الجهة الّتي قدّمنا والحال الّتي عرضنا، فإنّنا لن نخصّص في رسالتنا قسماً منها يختصّ باستعراض النّظريّات الحجاجيّة، لأنّ ثمّة من سبقنا إلى ذلك فاستعرض وبسط ووفّى وضبط[66]، بل سوف تكون تلك الخلفيّات الّتي تمدّنا بها النّظريّات الحجاجيّة

---

* أشكالاً متعدّدة نكشفها في بعض الأحيان بعض التّراكيب الّتي تظهر في خطاب الباحث ظهوراً بيّناً، لأنّ في داخل نظام تفكيره وعياً ثاقباً وإدراكاً لطيفاً، دقيقاً لما في تلك المناويل من حدود وخصائص تجعلها غير ناجعة النّجاعة المطلوبة في فكّ مغالق المدوّنات الّتي يرتسي عليها التّأويل ويجري داخلها التّفكيك.
ويستدلّ على الوعي بالتّعارض بين الآلة والمقصد بما بدا في مقدّمة عبد الله صولة في مؤلّفه الحجاج في القرآن، (مرجع سابق) - لقربها من مشغل رسالتنا - من شعور بقلق معرفيّ منهاجيّ - وهو يطوّع مناويل الحجاج -، ليجعل الخطاب القرآنيّ مستجيباً لأوامرها قابلاً لحدودها.
يقول في بعض المواطن، بعد أن يعرض المنوال ويبسطه:
• «أليس هذا بطبيعة الحال طلبنا من درس الحجاج في القرآن؟»، ص 21.
• «وهكذا فمثلما أنّ الحجاج بمعناه الجدليّ لم يكن قابلاً لأن يطبّق على القرآن بما هو «كلام الله على نبيّه»، فهل من مفهوم آخر للحجاج يقع خارج هاتين الدّائرتين؟»، ص 24.
• «فما هي أهمّ مفاهيم الحجاج في ثوبه الجديد؟ وكيف يمكن أن يكون القرآن مهيّأً للدّرس الحجاجيّ؟؟»، ص 26
• «إنّ كثيراً من تراكيب القرآن تستجيب طريقة بنائها لمفهوم الحجاج منزّلاً في إطار نظريّة المساءلة هذه»، ص 42
• «إنّنا نروم الوقوف موقفاً وسطاً بين هذين الطّرفين»، ص 43
• «يظهر من هذا كلّه مدى تهيّؤ القرآن لكي يكون حجاجيّا في مواجهة أصناف مخاطبيه»، ص 50. إنّ هذه الأمثلة وغيرها، تكشف أنّ الباحث يعي الوعي كلّه مضايق ملاءمة المناويل النّظريّة للمتون المختبرة، ملاءمة تحافظ على المظانّ الأصليّة وتبني في الآن نفسه أنفاً تأويليّا متماسكاً يقول المضمّنات ويكشف الخوافي.

(66) راجع صولة (عبد الله)، (مرجع سابق) ص12-52. وكذلك، كتاب، أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، (عمل جماعيّ لفريق البحث في =

أرصدة حاصلة نستثمر منجزها ونرمّم نواقصها، حتّى تقوى على ضبط قوانين المدوّنة والوقوف على أنظمة الحجاج فيها منهاجاً وحقائق، فتغدو تلك الآلات ما تعلّق منها بالحجاج وما تعدّاه إلى غيره من الرّوافد الّتي تمدّنا بها علوم الإنسان من دواعي الاستنارة تكشف وتظهر ما بدا في نصوص المدوّنة من علامات وإشارات يكتمل بها النّسق التّأويليّ الّذي نروم بناءه من خلال النّظر في مناهج المفسّرين وطرائق تعاملهم مع النّصّ القرآنيّ وما أحاط به من معالم الجدل ومظاهر التنازع بين زمر المفسّرين من جهة وزمر المعارضين من جهة أخرى، لينظر في الحجاج، لا من جهة كونه الرّافد الوحيد في خطاب المفسّرين، بل باعتباره مظهراً مخصوصاً يتراسل مع مظاهر الخطاب الأخرى ليترجم خصوصيّة المنزع وفرديّة الانتماء[67].

وليس هذا الاعتبار، محض شطط مجانيّ لجهد من اتّخذ خيار عرض المتاريل رسط مقتضياتها أو تخلّصاً دونه الوهم من فضل لا نقدر عليه، بل إنّ عميق المقصد عندنا كامن في الإقرار بجهد من سبق وتمثّله نتائج وفتوحاً ثمّ الإضافة إليه إضافة تقدّر الحاصل وتنفذ إلى مواطن القصور، لترمّمها وتزيد عليها تمتيناً وتوسيعاً وهو ما يقتضي تحصيل المعارف كمالاتها وإدراك البحوث مآلاتها، دون وقوع في المكرور المعاد أو الحاصل المستفاد من الغير، انتهى إليه علمه وتوصّل إليه فهمه[68].

---

* البلاغة والحجاج، إشراف حمّادي صمّود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية - تونس I، منوبة، تونس 1999.

(67) ندرس الحجاج في هذا المقام النّظري لا على أنّه المكوّن الوحيد في خطاب المفسّرين، بل باعتباره مكوّناً لافتاً ومدخلاً ممكناً يمكن أن تضاف إليه مكوّنات أخرى هي من طبيعة الخطاب ومن مقتضياته، لتكون نظرتنا مبنيّة على التّفاعل بين مختلف مكوّنات الخطاب التّفسيري البنيويّة والسّياقيّة المقاميّة، فيتحوّل الاشتغال بـ الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، بحثاً في الخطاب الدّينيّ عامّة: قوانين وآليّات واستراتيجيّات، تمهيداً لهذا المنحى المنهاجيّ. راجع أركون (محمّد)، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، (مرجع سابق).

(68) إنّ مبدأ البناء على السّابق من المواقف والمنفرط من الآراء الّتي تتوّج جهود الباحثين في فرع من فروع المعرفة، مبدأ يمكّن الباحث من تجاوز مغبّة إهدار الجهد وإضاعته سدى في قضايا طرقت ومشاغل عولجت، ليدّخر ذلك الجهد ويحتفظ بأرصدته، لكشف المسكوت عنه وتتميم المنقوص، يضيفه ويعمّقه ويؤصّله.

إنّ مَشْغَلَ الآلات والمناهج مشغلٌ - إن وعى الباحث مقتضياته وتمثل حدوده -، استطاع أن يغنم منه غنائم تعدّد فضائله وتقوّي وجوه الاستفادة منه الّتي يندحر فيها التّعارض الحاصل أحياناً بين قوّة النّظريّة وتداعي آثار معناها النّاجمة عن قصور في التّوظيف حيناً أو عن قلّة معرفة بما لتلك النّظريّات من خلفيّات فلسفيّة ومعرفيّة تخصّصها وتحدّ مجال انتمائها حيناً آخر[69].

وسياستنا في هذا البحث سياسة تقوّم باستحضار النّظريّات استحضاراً يذوّب أفعالها داخل مجاري البحث ومنعطفاته، دون أن نقصّر في ذكر نُكَتِها وبسط تفريعاتها عند الاقتضاء والحاجة، حتّى يتسنّى لنا في الأخير رسم معالم جغرافيّة الحجّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: أبنية وأنظمة، مناهج وأسيقة من خلال رؤية تعتقد في أنّ للحِجاج، مبحثاً نظريًّا، تعرّجات شهدها تطوّره منذ النّشأة الأولى إلى راهن أيّامنا استنهاضاً وانبعاثاً، فتحت مشارب الاشتغال فيه على سياقات نظريّة تجاوزت حدود العبارة لتصله بالمقام مجالاً وبالتّداول قانوناً، فصارت بمقتضى ذلك الحجّة نسقاً مركّباً تفعل فيه الأسيقة المحيطة معرفية كانت أم اجتماعيّة أم مؤسّساتيّة[70].

(69) إنّ الوقوف على حدود النّظريّات والمناويل يبني لدى الباحث وعياً يمكن أن تظهر صوره في النّتائج والمحاصيل الّتي يغنمها في مباشرة قضيّة أو دراسة مسألة، فالوعي بالحدّ فيه وعي بالمدى، ولعلّ انشغال جاك دريدا في مؤلّفاته بتفكيك المرجعيّات الثّابتة وإعادة بنائها، فيه اقتناع بضرورة مساءلة الأسس الّتي قامت عليها الحضارات، حتّى يكون الوعي بها وعياً تامّاً، راجع على سبيل المثال:

• Derrida (Jacques): *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.

وكذلك:

• Zima (Pierre-V.), *La déconstruction, une critique*, P.U.F., Paris, 1994

التّرجمة العربيّة، التّفكيك دراسة نقديّة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1/ 1996.

وكذلك، كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعزّ الدّين الخطّابي، إفريقيا الشّرق، ط2/ 1994.

(70) عن علاقة الحجاج بالسّياق وما له من أثر فيه: بنية ومقاصد، راجع على سبيل المثال:

• Amossy (Ruth), op. cit.
• Perelman (Chaïm) et Tyteca, *Traité*, op. cit.

هو المنظور الّذي يصل الحُجّة بسياق التّداول[71] نهذا المنظور التفاعليّ الّذي بدا لنا ملائماً لبحث الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، يضاف إلى مقاربات نظرية في الحجاج أخرى أجراها أعلام على مدوّنات وعرض إليها آخرون تذكيراً وتمهيداً[72]، بها تستجلي الحجج أنماطاً وأنظمة مردودة إلى عقائد مستعمليها النّظرية والمذهبية، موصولة بمقاماتها الاقتضائيّة والتّداوليّة[73].

خاتمة الباب الأوّل

إنّ باب الفواتح وما تضمّنه من مشاغل نظريّة ومعرفيّة تعلّقت بجملة من المداخل:

- في البحث وقضاياه
- في قراءة التّراث عامّة و«التّراث الدّيني» خاصّة
- في النّصّ وحواشيه: العلاقات والرّوابط
- في أنّ دراسة الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمّل نظام الحجّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: أطراً ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات
- في آلات النّظر ومناويله/ جدليّة «المأصول» و«المنقول»

---

(71) ترمي المقاربة التّفاعلية إلى وصل الحجاج بسياقه التّداوليّ الّذي بني خطابه على التّحاور بين أطرافه القائمة بفعل التّلفّظ فيه افتراضاً أو واقعاً. تقول آموسي، في شأن المقاربة التحاورية التّفاعلية وما تقتضيه:
«Le discours argumentatif peut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adapter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction virtuelle où il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'ethos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours, et celle des prémisses et des points d'accord partagés sont capitales».
Amossy, op. cit pp 23-24.

(72) انظر صولة (عبد الله)، (مرجع سابق) وكذلك آموسي، (مرجع سابق).

(73) نظرتنا تقوم على دراسة الحجاج لدى المفسّرين المسلمين دراسة لا تعزل الجانب الخطابيّ بمختلف مكوّناته ومتباين قواعده عن المقوّمات الاقتضائيّة والتّداوليّة، لما لهذين الجانبين من تفاعل وتداخل.

جارٍ إلى إدراك حاصلٍ منهاجيّ مداره على جعل سياسة البحث ظاهرة معلنة، مبسوطة مدركة يجلوها القارئ دون كبير عناء، حتّى يستهدي بمحاصيلها في سايرة الأفكار وتأويل مقتضياتها: أبنية ومضامين.

كما رمنا من هذا الباب تفتتح به الرّسالة أن نبسط مشاغل المنهاج ونعرض هواجس المعرفة الّتي نقدّر الانتهاء إليها بعد الاستقراء والعرض، طلبات ونتائج يحضنها النّظام الّذي يحوّط الحجّة في خطاب المفسّرين المسلمين ويوجّه حدّها وتعريفها، ممّا يقتضي - وقد أدركنا هذه اللّطيفة - النظر في الحجاج آليّة خطابيّة ورافداً تأويليًا يفعل فيه مقام التلفّظ، أصولاً بانية ومؤثّرات موجّهة، كما يفعل فيه المجرى التّفسيريّ، (الرّواية والأثر/الدّراية والنّظر/الإشارة والبصر)، فتتلوّن بذلك استراتيجيّة المفسّر في قراءة النصّ أو تأويله.

فالوعي بأصول النّظر هذه وما يقتضيه من ضوابط منهاجيّة ومعرفيّة نرمي من ورائه - إنْ توفّرَ واستمرّ - إلى رسم ملامح خارطة الخطاب التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ وطرائق تعامل أعلامه مع الخطاب القرآنيّ، باعتباره مخزن الحقائق وترجمان الغيب، تحدّد في محيطه ملامحه وتعيّن مفاهيمه وتضبط خصائصه وتقاس آثاره، كما نرمي من وراء ذلك إلى الظّفر بطرائق الاستدلال ونظم البرهنة الّتي يوظّفها المفسّرون المسلمون داخل المقامات الحجاجيّة، يرشّحون بها رأياً أو يبكّتون بواسطتها زعماً وهو ما سيمكّننا من إقامة ممكناتهم التّأويليّة وبناء جوازاتهم الأنطولوجيّة الّتي تحدّد ملامح «الحقيقة الصّائبة» وتعيّن هيئات «المعنى اليقينيّ» باعتبارهما مناط العمل الحجاجيّ، عليهما يجري الاستدلال وبهما يلتئم التّنازع على أحقيّة التّملّك وشرعيّة الاستحكام.



البــاب الثّاني

باب الاختبار والمساءلة

الحِجَاج في مجاري الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

«وليست النّظريّات العلميّة في حقيقتها علماً، وإنّما هي عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بتقرير الثّوابت. فليس لنا من حاجة إلى نظريّات الغرب لذاتها. بل حاجتنا أن نأخذ ما أثمر من مناهجهم و نحفظ ما ثبت من تقريرهم وأن نمعن النّظر في أسلوب وضعهم للنّظريّات. حتّى نرى سرّ القوّة في ما يعتقدون، بحثاً عن عقيدة علميّة أقوى».

محمّد صلاح الدّين الشّريف،
الشّرط والإنشاء النّحويّ للكون، ص1182



مقدّمة

لئن انشغل الباب المنقضي بتقديم جملة من المنطلقات النّظريّة والإجرائيّة والمعرفيّة الّتي أملتها قضويّة المشغل المدروس «**الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة**»، فإنّ هذا الباب نرمي من ورائه إلى اختبار ما قدّم في الفواتح الخمس - الّتي كان عليها مدار الباب الأوّل - من حدوس وافتراضات لم نكن حينها نمتلك لها أجوبة معقولة أو مقاربات ممكنة، لذلك سوف نعمل في هذا الباب على تمكين العلاقة وربط الوصال بين تلك الحدوس وبين النّصوص المنتخبة من الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، شواهد أو دعائم على أنماط الحجاج وأبنيته ونظمه وسياساته داخل مجاري ذاك الفكر وفي منعطفات ذاك الإرث.

وتحقيق النّظر في الحجاج بوصفه بنية لغويّة مركّبة[1] داخل مجاري الفكر التفسيري عامّة وفي نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة خاصّة، يقضي منهاجيًا أن تسحب مقولة الحجاج على مجاري الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ الثّلاثة الّتي مرّ ذكرها وانقضى عرضها، حتّى ندرك تبعاً لذلك الخصوصيّات الحجاجيّة الّتي تميّز كلّ منحى حجاجيّ عمّا دونه.

---

(1) يبدو الحجاج ضمن المقاربة التّداوليّة الجدليّة L'approche Pragma-dialectique، بنية مقوليّة مركّبة تنتج عنها جملة من الأفعال اللّغويّة المركّبة Actes de langage complexes، فالحجاج وفقاً لهذا التّصوّر النّظري، حدثٌ مجرّد له جملة من الخصائص التّحاوريّة والتّفاعليّة تتجاوز مستوى المفردات والألفاظ والجمل إلى مستوى النصّ والخطاب، إنّه حدث يفعل فيه السّياق الحاضر وما يتضمّنه من شروط ومبادئ تؤثّر في أنواع الحجج المستخدمة داخل البرنامج الحجاجيّ كما تعمل على توجيه الخطاب، بوصفه حاصل تفاعل بين أطراف العمليّة الحجاجيّة والسّياقات اللّغويّة وغير اللّغويّة، وجهة مخصوصة وضرْباً معلوماً.

راجع أصول هذا التّصوّر ومبادئه.
Eemeren et Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit.

كما ستقيم هذا الباب على فصول ثلاثة، تناظر بها ما اقتضته مبادئ التّصنيف الثلاثيّ الّذي اختزلنا به حركة الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، مُذ نشأته علماً مستقلاً إلى القرن الهجريّ السّابع (**مجرى الرّواية والأثر، مجرى الدّراية والنّظر، مجرى الإشارة والبصر**).

وهذا التّفريع الثلاثيّ لا ينفي إمكان أن تكون هذه المجاري متواصلة، متجادلة داخل حقل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، تواصلاً له معانيه ودلالاته، كما له دوافعه ومنطلقاته، وهو ما ستكون أبواب كتابنا وفصوله، بحثاً في خافيه وتبسّطاً في مضمره.

الفصل الأول

الحِجَاج والحقيقة وآفاق التّأويل
في مجرى الرواية والأثر (الطّبري)

مقدّمـة

لقد مرّت على التّفسير عِلْماً من علوم القرآن حِقَبٌ وأحوال، بدّلت مفهومه وغيّرت وظائفه ووسّعت مجالاته[1] كما مرّت على المفهوم نفسه، في الطّورين

---

(1) لقد تداولت على التّفسير علماً من علوم القرآن مراحل، تبدّل من خلالها مفهومه وانفتحت حقوله على جملة من الأسئلة لم يكن لها وجود قبل أن تستجدّ في الفكر العربيّ الإسلاميّ، حوادث وطوارئ منها السّياسيّ ومنها النّقديّ الجماليّ والفلسفيّ النّظريّ. إذ حدثت بعد وفاة محمّد ﷺ، من النّاحية السّياسيّة مطالب لم يكن لها وجود قبل ذلك، فجرت انقسامات وتولّد على الاستخلاف، خلافٌ كما تلبّست مقولات إسلام البواكير بمقولات الإسلام السّياسيّ، فلم يعد الائتمار طاعة يرتجى من ورائها الثّواب، بل غدا حدثاً يجوّزه من كانت شوكته مشتدّة وعصابته ممتدّة (مثال ذلك حادثة التّحكيم وميلاد الفتنة، راجع في ذلك جعيّط (هشام)، الفتنة، جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، (مرجع سابق)، ينظر منه خاصّة حديثه الدّائر على المدينة: «ظهور المطاعن على عثمان»، ص 74-96 وكذلك « تولّد الصّراع بين عليّ ومعاوية»، ص 173-203.
أمّا من حيث تحوّل المفاهيم النّقديّة الجماليّة والفلسفيّة النّظريّة، فقد انفتح علم تفسير القرآن، بوصفه علماً من علوم الدّين الحادثة، على ما أنجز في حقل العلوم الأدبيّة والبلاغيّة من فتوح نظريّة أصبح بمقتضاها المعنى - وهو معقد الانشغال لدى المفسّرين -، طبقات ودرجات كما صارت الحقيقة عتبة تتجاوز إلى منتهى أصيل، نعني **المجاز والاستعارة** (الجرجاني (عبد القاهر))، **دلائل الإعجاز**، قراءة وتعليق محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984 م، وكذلك صمّود (حمّادي)، النّسق العقديّ والنّسق اللّغويّ عودة إلى مسألة النّظم، ضمن كتابه من **تجلّيات الخطاب البلاغيّ**، (مرجع سابق)، ص 31-85).
*

الحديث والمعاصر، ضروب من التبديل صار بمقتضاها مفهوماً يجاوز الحقل الديني، ليطوك حقولاً معرفيّة أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غدا منفذاً مفتوحاً بمدّ الإنسان بأسئلة تستجمع من أعماقه وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويقرأ من خلالها ممكنة: نصًّا مكتوباً أو قدراً غائماً[2].

• إنّ التحوّل الّذي طرأ على الفكر العربيّ الإسلاميّ، علوماً دينيّة وعلوماً نقديّة جعلتها وفلسفيّة نظريّة، أثر تأثيراً مباشراً على سياقات النصّ التفسيريّة، فعدّد معناه وفرّع مذاهب النظر فيه.

راجع أصول هذه التنقلات الحادثة في الفكر العربيّ الإسلاميّ وآثارها في توجيه أنماط التأويل وأنظمته وتوسيع حقوله ومجالاته، الذهبي (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون (مرجع سابق)، وخاصّة الجزء الأوّل، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم، تعريب علي حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكتّاني (محمّد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، (مرجع سابق)، وخاصّة الجزء الأوّل «في الفكر القديم».

وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثه عن «نشأة التفسير»، ص 15-20.

(2) لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفيّ الحديث والمعاصر تبدّل وتحوّل جعله مفهوماً يجاوز الحقل الدينيّ إلى حقول معرفيّة أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار مقولة تخترق الكائن في كليّته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدّنيويّ المعيش والأخرويّ الممكن.

وقد ألّف المفكّرون الغربيّون في علمي التفسير والتّأويل قديماً وحديثاً، مؤلفات شتّى بيّنوا فيها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من رموز ديونيسيات.

راجع في ذلك تمثيلاً لا حصراً: Art. «Interprétation», Fédida (Pierre), in Encyclopedia Universalis, Version 10, (C-D). وكذلك: Art. «Herméneutique», Depuy (Bernard), op. cit.

وقد طرح المؤلّفان، كلّ داخل نظامه المعرفيّ، جملة من القضايا النظريّة اللاّحقة بهذين العلمين، انحيازاً وتوحّداً من جهة المنهاج ومن جهة القوانين والأسئلة.

كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الأنساق الفكريّة الّتي يتجاوز فيها المؤوّل/القارئ، حدود السّطح (الدّائرة التفسيريّة) إلى الغور النّفسيّ والعمق الرّوحي والزّائد الرّمزيّ الّذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصاً أو ظواهر (الدائرة الهرمنيوطيقيّة).

كما يمكن الاستهداء، للوقوف على نكت علمي التّفسير والتأويل، قوانين ومشاغل، تنظيراً وممارسة في الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية:

وما انشغال المسلمين بنصّهم يفسّرونه ويؤوّلونه[3]، سوى انشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النصّ المؤوّل - بوصفه إمكاناً تأويليًا لحقيقة لدنيّة هي وديعة في اللّوح المحفوظ، معلّقة، يجلوها النّبيّون أوّلاً، ليمكّنوا أتباعهم منها ترشيحاً واصطفاءً في طور ثانٍ[4] - متمدّداً متكثّراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منظّرون غامروا في حقول التّأويل تنظيراً وإجراءً، حتّى غدا النّصّ المؤوّل عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، يتخطّاها المؤوّل إلى مجالات ترحب وتتّسع بمفعول مساءلات تأويليّة تلقى على

- Aulagnier (P. Castoriadis). *La violence de l'interprétaiton*, P.U.F, Paris, 1975. =
- Barthel (P.). *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, leiden, 1964.
- Greisch (J.). *L'âge herméneutique de la raison*, op. cit.
- Ortigues (E.). *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricœur (P.). *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 3ème éd. Paris, 1998.
- Ricœur (P.). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M.). *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G.). *Ethique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991.

(3) في الفرق بين التّفسير والتّأويل في الفكر العربيّ الإسلاميّ، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتقد أهل الباطن من الشّيعة والمتصوّفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤوّل في تعامله مع النصّ، بمثابة من يبحث عن معنى مخبّأ، دفين الأزل والمطلق، لذلك ليس الكلّ مندوباً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشّيعة الإماميّة وفي دائرة القطب لدى المتصوّفة، فهم بذلك يضربون المقولة الدّائرة - لدى المسلمين -، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصّه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغة أهله وبلسان قومه، بياناً ووضوحاً، كما يردّون بتصوّرهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الرّسوم من الفقهاء والمحدّثين الّذين ادّعوا الفضل والأولويّة في امتلاك الحقّ وحيازة المطلق، لا يكون جلاؤه إلاّ عبر أبصار قلوبهم، لتمسّكهم بالأصل ولاعتقادهم فيه.
راجع مختلف هذه القضايا، الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وخاصّة الجزء الثّالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الصّوفيّة)، ص 3-82 وكذلك السّلّيني (نائلة)، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثها عن التّفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التّفسير الشّيعيّ، ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المقالات التّالية:
Art. «Sunnisme, Sufisme, Chiisme», in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

الحديث والمعاصر، ضروب من التّبديل صار بمقتضاها مفهوماً يجاوز الحقل الدّينيّ، ليدرك حقولاً معرفيّة أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غدا منفذاً مفتوحاً يمدّ الإنسان بأسئلة تستجمع من أعماقه وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويقرأ من خلالها ممكنة: نصّاً مكتوباً أو قدراً غائباً[2].

---

* إنّ التّحوّل الّذي طرأ على الفكر العربيّ الإسلاميّ، علوماً دينيّة وعلوماً نقديّة جماليّة وفلسفيّة نظريّة، أثّر تأثيراً مباشراً على سياقات النّصّ التّفسيريّة، فعدّد معناه وفرّع مذاهب النّظر فيه.
راجع أصول هذه التّنقلات الحادثة في الفكر العربيّ الإسلاميّ وآثارها في توجيه أنماط التّأويل وأنظمته وتوسيع حقوله ومجالاته، الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون (مرجع سابق)، وخاصّة الجزء الأوّل، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن الكريم، تعريب عليّ حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.
وكذلك الكتّاني (محمّد)، جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ، (مرجع سابق)، وخاصّة الجزء الأوّل «في الفكر القديم».
وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثه عن «نشأة التّفسير»، ص 15-20.

(2) لقد طرأ على مفهوم التّفسير في الحقل المعرفيّ الحديث والمعاصر تبدّل وتحوّل جعله مفهوماً يجاوز الحقل الدّينيّ إلى حقول معرفيّة أخرى كالفلسفة والأنطولوجيا، إذ صار مقولة تخترق الكائن في كلّيّته وآلة بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الدّنيويّ المعيش والأخرويّ الممكن.
وقد ألّف المفكّرون الغربيّون في علمي التّفسير والتّأويل قديماً وحديثاً، مؤلّفات شتّى، بيّنوا فيها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من رموز وبيّنات.
راجع في ذلك تمثيلاً لا حصراً: Art. «Interprétation», Fédida (Pierre), in *Encyclopedia Universalis*, *Version 10*. (C-D) وكذلك: Art. «Herméneutique»,
Dupuy (Bernard), op. cit.
وقد طرح المؤلّفان، كلّ داخل نظامه المعرفيّ، جملة من القضايا النّظريّة اللاّئطة بهذين العلمين، امتيازاً وتوحّداً من جهة المنهاج ومن جهة القوانين والأسئلة.
كما تعرّضا إلى مكانة هذين العلمين ودورهما في إقامة الأنساق الفكريّة الّتي يتجاوز فيها المؤوّل/القارئ، حدود السّطح (الدّائرة التّفسيريّة) إلى الغور النّفسيّ والعمق الرّوحي والزّائد الرّمزيّ الّذي تختزله العلامات وتكتنزه الحوامل، نصوصاً أو ظواهر (الدّائرة الهرمنيوطيقيّة).
كما يمكن الاستهداء، للوقوف على نكت علمي التّفسير والتّأويل، قوانين ومشاغل، تنظيراً وممارسة في الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر، بالمراجع التّالية:
=

وما انشغال المسلمين بنصّهم يفسّرونه ويؤوّلونه[3]، سوى انشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوغها إمكانات وتقولها افتراضات يصير بمقتضاها النصّ المؤوّل ـ بوصفه إمكاناً تأويليًا لحقيقة لدنيّة هي وديعة في اللّوح المحفوظ، معلّقة، يجلوها النّبيّون أوّلاً، ليمكّنوا أتباعهم منها ترشيحاً واصطفاء في طور ثانٍ[4] ـ متعدّداً متكثّراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منظّرون غامروا في حقول التّأويل تنظيراً وإجراء، حتّى غدا النّصّ المؤوّل عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، يتخطّاها المؤوّل إلى مجالات ترحب وتتّسع بمفعول مساءلات تأويليّة تلقى على

- Aulagnier (P. Castoriadis), *La violence de l'interprétaiton*, P.U.F, Paris, 1975. =
- Barthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Brill, leiden, 1964.
- Greisch (J.), *L'âge herméneutique de la raison*, op. cit.
- Ortigues (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Ricœur (P.), *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 3ème éd. Paris, 1998.
- Ricœur (P.), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.
- Van Esbroeck (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.
- Vattimo (G.), *Ethique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991

(3) في الفرق بين التّفسير والتّأويل في الفكر العربيّ الإسلاميّ، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتقد أهل الباطن من الشّيعة والمتصوّفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤوّل في تعامله مع النصّ، بمثابة من يبحث عن معنى مخبّإ، دفين الأزل والمطلق. لذلك ليس الكلّ مندوباً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشّيعة الإماميّة وفي دائرة القطب لدى المتصوّفة، فهم بذلك يضربون المقولة الدّائرة ـ لدى المسلمين ـ، على قدرة الفرد المسلم على فهم نصّه وفكّ غيبه ما دام نزوله بلغة أهله وبلسان قومه، بياناً ووضوحاً، كما يردّون بتصوّرهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الرّسوم من الفقهاء والمحدّثين الّذين ادّعوا الفضل والأولويّة في امتلاك الحقّ وحيازة المطلق، لا يكون جلاؤه إلاّ عبر أبصار قلوبهم، لتمسّكهم بالأصل ولاعتقادهم فيه.
راجع مختلف هذه القضايا، الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وخاصّة الجزء الثّالث، ومنه ينظر الفصل الخامس (تفسير الصّوفيّة)، ص 3-82 وكذلك السّليني (نائلة)، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثها عن التّفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التّفسير الشّيعي، ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار نفسه إلى المقالات التّالية:
Art. «Sunnisme, Sufisme, Chïsme», in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).

النصّ بجلّي بها غيبه ويفكّ من خلالها خرمه.

ولمّا كانت التّفسيرات والتّأويلات، إمكانات لحقيقة مدفونة في أزل النصّ، مخبّأة في المطلق، كان تعدّد المدوّنات التّفسيريّة في مجاري الفكر العربيّ الإسلاميّ، تعدّداً لا تحصيه الكتب المشغولة بذلك، بل تقدّره وتقاربه[5] وفي ذلك دلالة على أنّ الحدث التّأويليّ حركة دؤوب ونمط من المقاربات الّتي تتّخذ فيها ظواهر الوجود وعلاماته ورموزه، مادّة لأسئلة المؤوّل وحدوسه، الأمر الّذي قضى بتعدّد مذاهب الفكر الإسلاميّ مِلَلاً ونِحَلاً، أشياعاً وطوائف[6] مدار جميعها على تفسير النصّ وتأويل آيه، إدراكاً للحقيقة في أصلها ومقاربة للجواهر في نبعها.

ولمّا كان لمذاهب الفرق الإسلاميّة أثر في توجيه مسارات التّأويل ومآلاته[7]،

---

(5) عن كثرة المدوّنات التّفسيرية عدداً ومذاهب، راجع في ذلك السلّيني (نائلة)، (مرجع سابق)، إذ قدّمت جدولاً أحصت فيه التّأليف وعدّدت الرّجال الّذين لهم علاقة بتفسير القرآن وتأويل سوره، ص 26-29.

كما يمكن النّظر في كتاب الذّهبي، (مرجع سابق)، حيث تابع هذا العلم متابعة ترد المدوّنات إلى الأعلام والمدارس وتبين عن كثرة ما ألّف وتعدّد ما صنّف، قديماً وحديثاً.

(6) عن تفرّع علم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، رجالاً وأعمالاً، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق).
- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، (مرجع سابق).
- السلّيني (نائلة)، التّفسير ومناهجه، (مرجع سابق).

(7) عن عقائد الفرق وما صنّف في شأنها العلماء من مقالات وكتب مفردة تبين عن خطورتها وتكشف عن مكانتها في الفكر العربيّ الإسلاميّ، راجع المؤلّفات التّالية:

- الإسفراييني، كتاب التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين، تح. محمّد زاهد الكوثري، القاهرة، 1955.
- الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تح. هلموت ريتر، ط 3، فيسبادن، 1980.
- البغدادي، الملل والنّحل، تح. ألبير نادر، بيروت، 1970.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح. عبد الرّحمان خليفة، القاهرة، 1929.
- الرّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة، سامي النّشار، القاهرة (د.ت).
- الشّهرستاني، كتاب الملل والنّحل، تح. محمّد فتح الله بدران، ط 1، القاهرة، (د.ت).

فسوف نعنى في مقامنا هذا برصد الأنماط الحِجاجيّة وضبط أجلى السّياسات الّتي اتّبعها مفسّرو المذاهب وأعلام المجاري التّفسيريّة وهم يمارسون أفعال التّأويل على نصّ عُدّ بإجماع الباحثين شرقاً وغرباً، عرباً وأعاجمَ، ذا أثر في تحويل الذّهنيّة العربيّة وتبديل تصوّراتها الرّمزيّة والاجتماعيّة والتّنظيميّة والتّصوّريّة، معاداً ومآلاً(8).

وبما أنّ كتب تفسير القرآن كثيرة كثرة رجالها، عديدة عدد مذاهبها ومدارسها، صنّفت تلك المدوّنات في مجارٍ وبوّبت أدفاق ذلك العلم في فروع ومناحٍ(9) من شأنها أن تسهّل للدارس طريقاً وتهدي للسالك رفيقاً بجعله يجتاز أهوال الطّريق

---

* - القمّيّ، كتاب المقالات والفرق، تح، محمّد جواد مشكور، طهران، 1963.
- الملطيّ، كتاب التّنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تح، محمّد زاهد الكوثريّ، القاهرة، 1968.
- النّوبختيّ، فرق الشّيعة، تح، آل بحر العلوم، النجف، 1936.

(8) عن أثر النصّ القرآنيّ في الثّقافة العربيّة، اعتقادات وتصوّرات، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية :
- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النصّ، (مرجع سابق).
- ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السّلفيّ بين النصّ والتّاريخ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط 2/ 2000.
- Art. «le Coran», Blachère (Régis), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
- Blachère (R.), *Le Coran*, coll., Que sais-je?, P.U.F, 4e éd., Paris, 1976.

إذ يقول، في هذا المقام، بيان لفظه:

«*Considéré (Le Coran) non comme une simple «Ecriture inspirée», mais comme un message reçu directement de Dieu, le texte coranique a donc été un élément capital dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'hégire à l'époque contemporaine*» op. cit.

- صمّود (حمّادي)، من تجليّات الخطاب البلاغيّ، (مرجع سابق)، راجع خاصّة مقال «بلاغة *Rhétorique* في الخلفيّة المعرفيّة للمصطلح»، ص 101-138، إذ يقول «ثمّ إنّ القرآن جاء حجّة الحجيج ومعتمد كلّ حكم وأصل كلّ قضيّة ومرجعها بمنطوق نصّه وظاهر حكمه إلاّ ما أشكل واحوج إلى التّأويل (...) وكان أن أصبح القرآن محور هذه الثّقافة وأصلها المعتمد في الدّين والدّنيا، يؤثّر في كلّ شيء من المعاملات إلى النّظام الرّمزيّ والمخيال...»، ص 116.

(9) لقد هدانا، لتصنيف الفكر الإسلاميّ إلى مجارٍ ثلاثة، ما ذهب إليه محمّد الكتّانيّ في كتابه جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ، (مرجع سابق).
وهذه القسمة ـ كما سبق أن ألمعنا في المتن ـ، قسمة إجرائيّة منهاجيّة، إذ إنّ هذه =

ومخاطر السّفر في براري هذا العلم الكثيف، المتراكم، رجالاً وأعمالاً[10].

واهتداء بمبدإ التصنيف والتنظيم الّذي جرى عليه من سبقنا في فروع المعرفة والعلم، نمثّل على هذا المجرى التّفسيريّ نعني المجرى الأثريّ بَعَلم برز وعلا وبأثر نفق وجلا، أمّا العَلم فهو محمّد بن جرير الطّبريّ[11] وأمّا الأثر فهو جامع

---

* التجري كثيراً ما يلاحظ تداخلها وتصهارها داخل الحقل المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ وتي بصَر الدائرة التأويلية الواحدة، فأصحاب الأثر مثل الطّبريّ يحتجّون بحجج أهل النّظر ويوشّون بحججهم في التّدليل والبرهنة والأمر نفسه بالنّسبة إلى أهل النّظر، إذ يستندون في تخريجاتهم وتأويلاتهم آية من الآي أو حكماً من الأحكام إلى المرويّات والمأثورات، أقوالاً ثابتة ونعاليم صارمة ومراجع محكمة.
إنّ تداخل الأنساق باد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بدوّاً ظاهراً، يكشفه تقليب النّظر في النّصوص والمدوّنات الّتي تبني تراث هذه الحضارة.
وهذا التداخل، إذ نرى قراءة إخصاب وتأويل، تسنّى الوقوف منه على القوانين الجامعة الّتي تحكم بها الظّواهر الفكريّة وترد إليها النّكت النّظرية داخل نسيج الثّقافة العامّة.

(10) عن كثافة علم التّفسير في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، رجالاً وأعمالاً، قديماً وحديثاً، راجع في ذلك:
- الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق).
- الشّلبي (ثلثة)، (مرجع سابق).
- جولدتسيهر (أجناس)، (مرجع سابق).

(11) عن ترجمة الطّبريّ وصورته في عصره وموقف النّاس منه، راجع في ذلك المؤلّفات الآتية:
- العسقلانيّ (ابن حجر)، لسان الميزان، طبع الهند، 1331 هـ، ج 5، ص 100-103.
- السّبكيّ (تاج الدّين)، طبقات الشّافعية الكبرى، الحسينيّة، ط1/ 1329 هـ، ج 2، ص 135-198.
- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، الأمويّة، 1299 هـ، ج 2، ص 232.
- الحمويّ (ياقوت)، معجم الأدباء، مطبعة عيسى الحلبيّ، 1936م، ج 18، ص 40-94.
- الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 205.
- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 39-45.
- Art. «Tabari», in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).
- Gilliot (C.), *Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1990.
- ترجمة الطّبريّ في تفسير الطّبريّ، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2/1997.

البيان في تأويل آي القرآن[12].

إنّ هذا الاختيار التّمثيليّ لا يعني أنّ هذا المجرى لم يشغله، سوى ذاك العَلَم ولم يندرج داخله، سوى ذاك الأثر[13] وإنّما مردّ ذلك إجماع الدّارسين على حاصل مفاده أنّ الطّبريّ «هو أوّل من فسّر بالمأثور في **جامع البيان في تأويل آي القرآن**»[14] وأنّ تفسيره «هو التّفسير الّذي له الأولويّة بين كتب التّفسير، أولويّة زمانيّة وأولويّة من ناحية الفنّ والصّناعة (...) فكان عمدة المتأخّرين ومرجعاً مهمًّا من مراجع المفسّرين على اختلاف مذاهبهم وتعدّد طرائقهم»[15].

---

(12) أبو جعفر (محمّد بن جرير)، (ت310هـ)، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت، ط1/ 1992، 12ج. كما نعتمد مدوّنة الطّبريّ المخزّنة على قرص ممغنط (C-D)، **الموسوعة القرآنيّة**، الإصدار الدولي، شركة العادي.

(13) لقد اندرج داخل هذا المجرى التّفسيريّ، جمع من الرّجال وكمّ من الأعمال، نذكر أهمّها ونورد أبرزها:
- **بحر العلوم** لأبي اللّيث السّمرقنديّ (ت 379 هـ).
- **الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن** لأبي إسحاق الثّعلبيّ (ت 427 هـ).
- **معالم التّنزيل** لأبي محمّد الحسين البغويّ (ت 510 هـ).
- **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** لابن عطيّة الأندلسيّ (ت 546 هـ).
- **تفسير القرآن العظيم** لأبي الفداء الحافظ بن كثير (ت 774 هـ).
- **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** لعبد الرّحمان الثّعالبيّ (ت 876 هـ).
- **الدّرّ المنثور في التّفسير المأثور** لجلال الدّين السّيوطيّ (ت 911 هـ).

ولمّا كانت ضرورات المنهج تقضي أن ننتخل الممثّل من تلك الأعمال والرّأس من أولئك الرّجال، وقع اختيارنا - أسوة بإجماع أغلب من سبقنا في التّأريخ لهذا العلم وتدقيق النّظر فيه أنساقاً وقوانين -، على الطّبريّ، رجلاً وعلى **جامع البيان** أثراً، لما ينطوي عليه هذا التّفسير من مبادئ وقوانين يمكن انطلاقاً منها التّأريخ لهذا المجرى التّفسيريّ المهتدي بالأثر ثبتاً في التّخريج وبالرّواية سنداً في التّصحيح، إضافة إلى كونه أوّل الآثار المدوّنة ضمن هذه الدّائرة التّفسيريّة.

لمزيد التبصّر بما أُلّف في هذا المجرى التّفسيريّ الّذي يعدّ الطّبريّ رأسه، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، **التّفسير والمفسّرون**، (مرجع سابق)، وخاصّة ج1، ص 152-254.

(14) السّلْبِي (نائلة)، **التّفسير ومذاهبه**، (مرجع سابق)، ص 38.

(15) الذّهبيّ (محمّد حسين)، **التّفسير والمفسّرون**، (مرجع سابق)، ص 209-210.

1 ـ في مفهوم التفسير الأثري وقضاياه

أ ـ مفهومه وحدّه

لئن اختلف الدّارسون في حدّ التّفسير الأثريّ مفهوماً وقضايا[16] فإنّهم كادوا أن يجمعوا على كونه «يقوم على تعقّب أخبار مرويّة عن الرّسول أو صحابته تفسّر آية أو تبيّن معنى لفظ قرآنيّ (...) إنّه منهج يستمدّ أسسه من علم الحديث»[17] وقد شهد هذا الفنّ تحوّلات أدركت مادّته كما لامست منزلته داخل حقول المعرفة الإسلاميّة[18] وليس يعنينا من تلك التّحوّلات تعاقبها بقدر ما تعنينا ثمراتها وآثارها الّتي خلّفها هذا اللّون التّفسيريّ من قضايا ومشاغل، عندما غدا علماً له قوانينه الّتي جعلته يتميّز عن أجواره من المعارف الدّينيّة المتداولة في تلك الحقبة، مثل علم الحديث الّذي حوى هذا العلم وستر مظهره وحجب مفهومه وغيّب استقلاله، زماناً طويلاً صيّره فرعاً من فروعه وهامشاً على متنه[19] ولم نجد من بليغ الأمثلة على ذلك ـ أسوة بمن سبقنا في التّأليف في مثل هذه القضايا ـ، سوى مؤلّف الطّبريّ جامع البيان الّذي خلص فيه هذا العلم وتمحّض، فاستقام حدّه ووضح مجاله[20].

---

(16) لملاحقة هذا الاختلاف القائم على التّفسير الأثريّ مفهوماً وقضايا، راجع، الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن حدود هذا النّوع التّفسيريّ ومراحله ونقلاته الّتي تغيّر عبرها مفهومه ووسّعت مجالاته ليحوي علوماً غير الّتي أثرت عن الرّسول مثل أقوال الصّحابة والتّابعين وإلى أيّ مدى نعدّ تلك المؤثّرات موصولة بالدّراية أم معلّقة بالرّواية، ص 152-154.

(17) السّلمي (نائلة)، التّفسير ومذاهبه، (مرجع سابق) ص 37.

(18) نفسه، وخاصّة حديثها عن تحوّلات هذا الفنّ، نعني علم التّفسير، فبعد أن كان مادّة مدرجة داخل علم الحديث، غدا علماً قائماً برأسه مفيداً لمعناه، قائلة في بيان هذا التّحوّل الجاري على هذا العلم «ظهر التّفسير باعتباره علماً، لمّا بدأ يستقلّ عن سائر المشاغل الّتي لها صلة بالنّصّ القرآنيّ» ص 34.
وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، ص 44.

(19) عن علاقة علم التّفسير بعلم الحديث ومدى أسر الثّاني الأوّل زمناً، راجع الذّهبيّ، (مرجع سابق) والسّلمي، (مرجع سابق)، وابن عاشور، (مرجع سابق)، وخاصّة ص 44.

(20) لقد خلص التّفسير مع الطّبريّ في جامع البيان، إلى علم ذي قواعد ومبادئ، راجع في ذلك، الذّهبيّ، (مرجع سابق)، السّلمي، (مرجع سابق)، ابن عاشور، (مرجع سابق).

ب ـ قضاياه ومشاغله

يعتبر الأثر الأصوليّ على اختلاف مظاهره وأشكاله مبدأً أساسيًا في الحديث عن قضايا التّفسير الأثريّ ومشاغله[21] نظراً إلى كونه موجّهاً ـ لدى المعتقدين في صحّته والقائلين بشرفه ـ من موجّهات الفهم وعتبة من عتبات تأويل معاني النصّ القرآنيّ وتخريج آيه ومكاشفة مقاصده ما ظهر منها وما خفي.

إنّ الاعتقاد في سلطة الأسلاف أصلاً وتوابع، مواريث ومأثورات، أحدث آثاراً بيّنة في مدوّنات التّفسير بالمأثور من جهة توجيه التّأويل إلى مسالك لها في منابع الأوّلين ـ رمز الصّفاء والاستقامة والتّمام ـ ما يبرّرها أو يرشّح قيامها أو يدعم وثاقتها، لذلك كان الأثر هو الأصل في التّخريج حتّى وإن كان مشكوكاً في صحيح نسبه إلى من ينمى إليه الخبر أو تردّ إليه الرّواية، سنداً في شأن حكمة قرآنيّة أو فضيلة لَدُنيّة أو قاعدة فقهيّة[22].

وليس التّبسّط في القضايا الّتي يمكن أن نتحدث عن هذا النّوع التّفسيريّ تبسّطاً مسهباً مطلقاً، طلبتنا ومقدّرنا، بل إنّ تلك القضايا المتمثّل أهمّها في سلطان الأثر والسّلف أعمالاً وأقوالاً نوظّف في هذا المقام النّظريّ المخصوص المدار على الحجاج في مجرى الرّواية والأثر، توظيفاً ينجلي بمقتضاه أثر تلك المبادئ

---

(21) الذهبيّ، (مرجع سابق).

(22) تبدو سلطة الرّواية المسندة، شديدة الوقع على تأويلات الطّبري بوصفه رأس هذا المذهب، إذ نجد في أسانيده أعلاماً اشتهرت أسماؤهم وذاعت ألقابهم، فأدمجوا ضمن «سلسلة الذهب»، (مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر)، كما نجد آخرين جُهلت أسماؤهم وغابت ألقابهم، فأدمجوا ضمن «سلسلة الخرف»، (الكلبيّ عن السدّي عن ابن عبّاس)، فتنسب ـ رغم ذلك ـ إليهم روايات وتنمى إليهم أخبار.
وهذا دليل على أنّ للإسناد، وظيفة تتجاوز الظاهر إلى مرتبة غيرها لها علاقة باستراتيجيا المحاجّ، كي يضفي على المرويّ من الأخبار والحاصل من التّأويلات، ضرباً من المشروعيّة الرّمزيّة، تجيز نَفاق تلك المرويّات وترشّح صلاحها ونفاذ أمرها في الجمهور الّذي يستقبلها وفي المتقبّل الّذي يتلقّاها، وهذه الوظيفة هي الّتي سنعمل على بيان وجوهها واستحصال آليّاتها في بحثنا «الحجاج، أنماطه وسياساته»، في جامع البيان حيث تكون الرّواية المسندة، حجّة سلطة Argument d'autorité، يقنع بها المحاجّ الطّرف المحجوج أو يبزّه من خلالها.

وصدى تلك القضايا في أنواع الحُجج المستخدمة وفي أبنية الخطاب المنجزة وفي سياسات القول المتّبعة تجلّيها نصوص المدوّنات وتطفح بها أنظمتها[23]

II ـ الأثر والسّلف ودورهما في توجيه الخطاب وتلوين استراتيجيّاته

لمّا كان المنوال الحجاجيّ الّذي تهدينا بعض تعاليمه في هذا العمل، يعتبر الحجاج مقولة لغويّة مركّبة، لها وصل بمقامات الخطاب وسياقاته[24] وليس متصوراً على رصد تقنيّات الخطاب ووسائله الّتي يعمد إليها المحاجّ لدحض رأي أو ترشيح معتقد يقتنع به المخاطب أو يحمل على تجنّبه واطّراحه[25] كان البحث

(23) عن أثر سنّة التقليد *Tradition*، في مسارات الحجاج وفي توجيه أنماط الخطاب عامّة، راجع في ذلك، تمثيلاً لا حصراً المراجع التالية:

- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, op. cit.
- Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F, 2e éd., Paris, 2002.
- Fedida (P.): op. cit. (*Art. interprétation*).
- Mannot (G.), *Islam- les sciences religieuses traditionnelles*, in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).

(24) عن الحجاج مقولة لغوية ترشح عنها جملة من الأفعال وينبع منها جمع من الآثار لها علاقة بمقامات التلفّظ وسياقات الخطاب، راجع:

- Amossy, op. cit.
- Eemeren et Grootendorst, op. cit.

(25) تجد ضمن هذا التصوّر للحجاج، صدى لتعريف بيرلمان، إذ يقول:

«L'étude de l'argumentation analysera les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment», in *Encyclopoedia Universalis, version 10* (C-D). (*Art. Argumentation*).

إنّ هذا المذهب الّذي يحصر الحجاج في دراسة التّقنيات الخطابيّة الّتي يعمد إليها المحاجّ، لإقناع المخاطب برأي/فكرة أو جعله يعدل عنها، ليس كافياً لتعريف الحجاج، مقولة لغوية مركّبة تفعل في تشكيلها فواعل مقاميّة وسياقيّة مختلفة، لها أثر في تلوين استراتيجيا المحاجّ القوليّة والمنهجيّة والفكريّة عامّة، فينجز عن ذلك ضرب من التّوجيه «Orientation» يخرج بني القول والفكر عن الحدود المرسومة لها رسماً منطقيّاً مسبقاً.
ولعلّ هذا الأمر هو الّذي حدا ببعض من نظر داخل دائرة هذا العلم، إلى استئناف جملة من المراجعات الّتي لم تعد تحصر الحدث الحجاجيّ في إسار المنطق والاستدلال فحسب وإن كان فيه بعض منهما، ليصلوه بدوائر أخرى لها علاقة بمحتمل الوقوع كالعواطف والأهواء والنوازع.

فيما للأثر والسّلف من أفعال في توجيه خطابات المؤوّلين النّاتجة عن تفاعل يحدث بين النّصّ المؤوّل وآلاته المفسّرة/الواصفة من جهة كونها جمعاً من النّصوص يستحضرها المؤوّل ليجلو بها غيم النّصّ ويدحر بها ضباب معناه ومعيق مجلاه[26] ممكناً، لا بل ضروريًا وشرعيًا لاطّراد حضور شكله وجلاء مظهره في هذا النّوع التّفسيريّ المهتدي بالأثر جهةً وبالسّلف قاعدةً ومستنداً في تخريج آي القرآن أو القول فيه برأي. ولسنا نعتبر الأثر والسّلف حاصلين مدركين، بل نعتبرهما قيمتين مقولتين يجرّدان ويحدسان، دورهما في كونهما سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل الرّمز في الذّاكرة يعتقد فيه النّاس تجريداً وتصوّراً دون تبصّر به أو إدراك له[27].

وقد تجلّت سلطة الأثر والسّلف في مدوّنات التّفسير بالمأثور كما يدلّ على ذلك نعته استغراقاً وعموماً وفي جامع البيان مثالنا أنموذجاً، أشكالاً ومظاهر كان أهمّها الإسناد «وهو عبارة عن عمليّة يقوم بها الرّاوي تتمثّل في إنشاء خيط واصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الخيط هو السّند»[28].

- إنّ هذه الفتوح النّظريّة الّتي أدخلت على حقل النّظريّة الحجاجيّة، حدوداً ومجالات هي الّتي كثّرت سبل المقاربة فيها ووسّعت مجالات النّظر داخلها.
راجع في ذلك مثلاً مقاربة كلّ من إيشرين وجروتندورست التّداوليّة الجدليّة وكذلك مقاربة أموسّي التّداوليّة المقاميّة، إذ اعتبرت هذه الأخيرة، الحجاج مقولة تتجاوز الألفاظ والجمل، لتلامس تخوم النّصوص والخطابات، بوصفها كلاً جامعاً وحاضناً شاملاً مختلف التّقنيّات، لغويّة كانت أم مقاميّة.

(26) عن التّفسير رافداً من روافد توسيع مفهوم النّصّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ، (مرجع سابق).

(27) عن عمل الرّمز ووظائفه في المخيال والذّاكرة، راجع على سبيل المثال المؤلّفات التّالية:
- Art. «Symbole», Jameux (Dominique), in *Encyclopedia Universiais, version 10*, (C-D).
- Beigberder (O). *La symbolique*, coll. Que sais-je?, P.U.F, Paris, 1957, 6e éd., rév. 1988.
- Cassirer (E), *La philosophie des formes symboliques* (*phislosophie der symbolischen Formen*, 1923), trad. Hansen Love (O), Lacoste (J.-Y) et Fronty (C), 3 vol, Minuit, Paris, 1972.
- Janes (E), *The theory of symbolism*, Londres, 1958.
- Ortigues (E), *Le discours et le symbole*, op. cit

(28) القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السّرديّة العربيّة، (مرجع سابق)، ص 227.

وقد بدا حضور سلطة الأثر والسّلف متجلّياً في الإسناد شكلاً حاوياً، اذ كان «الاهتمام به أسبق في الحديث النّبويّ ونشأته فيه أعظم ممّا هو في الرّواية الأدبيّة»[29] كما تضاف إلى هذا الشّكل، أشكال أخرى تختلف مرتبة وتتباين منزلة مثل المأثور الشّعريّ واللّغويّ وأقوال الصّحابة والتّابعين وغيرهم ممّن أوكل لهم سلطان الاعتقاد ومؤشّراته الوثاقة والجلّة والرّفعة والهمّة والمكانة والمرتبة[30] لذلك دفع علماء الرّواية ومرتّقو الأسانيد إلى استنان شروط تنظّم تداولها وتحدّد مجالاتها وترشّح فاعليها[31] فصنّفوا في ذلك الكتب والتّواليف[32] لكي يحافظوا على مصادر المنح ومنابع الاستجلاب، نقيّة لا يكدّر ماءها الوضع والتّقوّل، الزّيادة والزّيف[33] وما يعنينا من سلطان الرّواية آثارها وأفعالها في توجيه مسارات الحجاج توجيهاً يجعل خطاب المفسّر صدى لتلك التّعاليم، ينجرّ عنه لدى أولئك المعتقدين في وثاقة الأثر وسطوته صدام وصراع مع المحجوبين خصوماً وألدّاء يستحضرون أو ترسم أطيافهم تخيّلاً وافتراضاً[34].

وبذلك تغدو كتب تفسير القرآن وفق هذا الاعتبار النّظريّ، مثالاً وبياناً على نمط حجاجيّ يصنعه التّفاعل بين المذاهب[35] ويجريه التّحاور بين ما لتلك المذاهب من أنساق فكريّة وعقديّة تخبرنا بها أصداء الخطابات وتجلوها لنا أبنية الكلام وسياساته[36].

---

(29) نفسه، ص 230.

(30) نفسه، ص 228.

(31) نفسه، ص 231-254 (مراتب التّحمل/شروط الأداء).

(32) نفسه، ص 228-229/5.

(33) عن أثر الوضع في الأسانيد وما يداخلها من دسّ وتضمين (الإسرائيليات مثلا)، راجع الذّهبي، (مرجع سابق) وخاصّة ج1، ص 179-203.

(34) عن الجمهور في الحجاج، صنوفه ومراتبه ووظائفه، راجع في ذلك:
- Amossy, op. cit.
- Eemern et Grootendorst, op. cit.
- Perelman, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, Vrin, 2e éd., augmentée d'un index, Paris, 2002, Chapitre II (L'argumentation, *l'orateur et son auditoire*, p. 23-39).

(35) عن الحجاج تفاعلاً تداوليًا، يحضنه المقام وتؤثّر فيه أفعاله، راجع خاصّة إيمرن وجروتندورست (مرجع سابق).

(36) عن أثر الاعتقاد المذهبيّ في توجيه المسار التّأويليّ، راجع ابن عبد الجليل (منصف)، (مرجع سابق).

III ـ الحِجَاج في جامع البيان: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته واستراتيجيّاته[37]

نُعنى في هذا المقام بدراسة الحِجَاج في خطاب جامع البيان من حيث الأطر والمنطلقات ومن حيث التّقنيّات والاستراتيجيّات. وهذا المنحى في البحث نرمي من ورائه إلى استكشاف أنظمة الخطاب الحِجَاجيّ في جامع البيان وتجلية الصّامت فيها من العقائد المذهبيّة والرُّؤى الأنطولوجيّة الّتي يبطنها الخطاب ولا يصرّح بها إلاّ لمحاً وإيماءً[38].

أ ـ الأطر الحِجَاجيّة

لقد أدار كلّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca أطر الحِجَاج على حدّه وتعريفه: موضوعاً وغاية، فحصرا موضوعه في «درس تقنيّات الخطاب الّتي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في

---

(37) لقد استلهمنا هذا الاختيار المنهاجيّ، لدراسة الحِجَاج في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة من مقالة صولة (عبد الله)، الحِجَاج: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال «مصنّف في الحِجَاج ـ الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتكا، ضمن كتاب أهمّ نظريات الحِجَاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم (عمل جماعيّ)، (مرجع سابق)، ص 297-350.

كما أضفنا إلى تلك المداخل الثّلاثة مدخلاً رابعاً سمّيناه الاستراتيجيّات الحِجَاجيّة، من جهة ما لهذا المدخل من وظائف وأدوار في فكّ مغالق المدوّنات التّفسيريّة/التّأويليّة، فكأنّا نقف على طرائق تعامل المفسّرين/المؤوّلين مع حقائق النّصّ القرآنيّ والتّرويج لها باعتبارها عقائد فرديّة ينتصر لها المحاجّ/المؤوّل، يقنع بها المطيعين ويبكّت من خلالها المناوئين.
كما يمكن أن نلمس أصداء هذا المنهج في كتاب

Perelman. *L'empire rhétorique*, op. cit.

(38) عن صمت الخطاب ومضمره راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972.

وقد عرّب هذا الكتاب يفوت (سالم)، حفريات المعرفة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، الدّار البيضاء، المغرب، ط2/ 1987 (منقّحة)، إذ يقول في سياق حديثه عن الانتظامات الخطابيّة «إنّ كلّ خطاب ظاهر، ينطق سرّاً وخفية من شيء ما تمّ قوله وهذا الماسبق قوله، ليس مجرّد جملة تمّ التّلفّظ بها أو مجرّد نصّ سبقت كتابته، بل هو شيء «لم يُقل أبداً» إنّه خطاب بلا نصّ وصوت هامس همس النّسمة وكتابة ليست سوى باطن نفسها»، ص 25.

درجة ذلك التسليم»[39] وربطا غايته «بجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجح الحجاج ما وفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه أو هو ما وفّق على الأقل في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللّحظة المناسبة»[40].

إنّ الّذي يعنينا من ضبط أطر الحجاج في جامع البيان مبدئيًا غايته الجارية إلى تطويع العقول والأهواء حتّى تذعن وتسلّم بما يلقى عليها من الأفكار والآراء، لغاية العمل بها أو الإمساك عنها[41].

وهذا المذهب في الرّأي يقضي منهاجيًا، أن نعتبر الطّبريّ محاجًا يتوجّه بخطابه التّفسيريّ إلى جمهور يتلقّاه فينفعل به انفعال طاعة واستجابة أو انفعال ردّ وإدانة وذلك حسب مقتضيات المقام ومطالب السّياق[42] واستحضار الجمهور في

- «Les prémisses implicites du discours argumentatif», in *la nouvelle dialectique*, op. cit, p. 71-82.
- Amossy, op. cit, chapitre 5 (Eléments de pragmatique pour l'analyse argumentative, p. 151-159 (*Le non-dit ou le pouvoir de l'implicite*), p. 151-159.
- Orecchioni (Catherine- Kerebrat), *l'implicite*, Armand Colin, 2ème édition, Paris, 1998.

(39) صولة (عبد الله)، (المرجع السّابق)، ص5/ 299.

(40) نفسه، ص59/ 299.

(41) عن علاقة الحجاج بتطويع العقول والأهواء حتّى تذعن وتسلّم، راجع على سبيل المثال:
- *La nouvelle dialectique*, op. cit.
وخاصّة: Chapitre 1 (*L'approche pragma-dialectique*). p.7-17.
وكذلك: Chapitre 2 (*Points de vue et divergences d'opinions*). p.18-32.

(42) في الفرق بين المقام والسّياق، راجع على سبيل المثال، يوسف (ألفة)، تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللّغة من خلال تفاسير القرآن، (مرجع سابق)، إذ تعتبر المقام «الإطار العامّ للقول الّذي يشمل زمان القول ومقامه وهويّة الباثّ وهويّة المتقبّل وعلاقتهما بعضهما ببعض وكلّ ما يعرفه أحدهما عن الآخر»، ص8. وتعتبر السّياق «ما يحيط بالقول المقصود من أقوال تسبقه وتلحقه، تساهم مؤشّراتها في تحديد معناه»، ص9.

وللمقام والسّياق، أثر جليل في توجيه مسارات القول الحجاجيّ وتلوين استراتيجياته، فهذا الأمر نجد له صدى في كلام صولة (عبد الله) وهو يعرض أفكار بيرلمان وتيتكا في الحجاج، إذ يقول: «ومهما يكن من أمر، فإنّ عرض المعطيات، ينبغي أن يكون «

بحث الحجاج موضوعاً وعلماً[43] له أهميّة قصوى نظراً إلى أنّ الفعل الحجاجيّ لا يحدث إلاّ إذا التقى طرفان إن واقعاً مدركاً أو افتراضاً ممكناً[44] وهذا الالتقاء ينتج عنه ضرب من التّفاعل الّذي تنصهر داخله ملكات الإنسان عقلاً وأهواء، تنفعل بالخطاب فإمّا أن يقوى إذعانها أو يفتر[45].

وقد استنّ علماء الحجاج لحدوث ذلك شروطاً سنكشف عنها في بحث المنطلقات. وحتّى نجعل كلامنا موصولاً بمقامه نعني ردّه إلى جامع البيان خطاباً حجاجيًا، نشير إلى أنّ جمهور الطّبريّ الّذي إليه توجّه الخطاب جمهوران والحجاج المنبثق عن ذلك حجاجان، أمّا الجمهور فعامّ يتقوّم بكلّ من آمن وأسلم ودان بهذا الدّين الطّارئ الجديد تعمّق معرفته به تفسيرات وتأويلات تبيّنه وتكشف خباءه، وخاصّ يتقوّم بكلّ من أنكر بيان القرآن ونفعه من المذاهب القائلة بعكس

---

* في المقال مطابقاً للمقام من أجل حجاج ناجع ناجح معاً». (المرجع المذكور)، ص319.

(43) عن مكانة الجمهور في الحجاج، موضوعاً مندرجاً في الخطاب وعلماً موصولاً بالتّنظير والتّجريد، راجع في ذلك من جهة التّمثيل، المؤلّفات التّالية:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit. (Chapitre 2, l'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 23-39).
- Amossy, op. cit. *L'argumentation dans le discours*..., op. cit. (Chapitre 1, l'adaptation à l'auditoire, p. 33-59)

(44) يمكن أن يكون الجمهور حاضراً في الحجاج حضوراً فعليًا مدركاً كما يمكن أن يكون مجرّد استراتيجيا حجاجيّة يفترض وجودها المحاجّ، حتّى يدفع بها خطابه ويجيزه. وهذه الظّاهرة، ظاهرة صناعة مخاطب مفترض، نجد لها صدى بيّناً في بعض التّآليف القديمة. راجع في ذلك على سبيل المثال ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1989، وانظر خاصّة خطبة الكتاب، إذ يقول بصريح اللّفظ وواضح التّعبير «أمّا بعد أسعدك الله بطاعته وحاطك بكلاءته ووفّقك للحقّ برحمته وجعلك من أهله، فإنّك كتبت إليّ تعلمني»، ص9.

وعن الجمهور/السّامع، استراتيجيا حجاجيّة، راجع روث أموسي (مرجع سابق)، ص56-58 وخاصّة حديثها عن، (L'auditoire en face-à face et l'auditoire virtuel)، ص34-36

(45) عن انصهار الملكات البشريّة، عقلاً وأهواء وتفاعلها وما ينتج عن ذلك من آثار تقوّي الإذعان أو تفتّ في عضده، راجع:

- Amossy, Ibid.

وخاصّة الفصلين السّادس، (Le pathos ou le rôle des émotions dans l'argumentation, p.163-182).

والسّابع (Entre Logos et Pathos: Les figures, p. 183-192)

ما جرى عليه السلف من قواعد التخريج ونواميس القول وشروطه وهو يغمز بذلك إلى علماء الأنظار من المعتزلة خاصة ومقالاتهم في القرآن تأويلاً وتخريجاً.

إنّ صنفي الجمهور هذين[46]، ينتج عنهما كون خطاب الطّبريّ الحجاجيّ خطاباً مركّباً[47] تجتمع داخله قيمتا المساندة والحثّ والاستدعاء في الأول والنّقض والدحض والتفنيد في الثاني وهاتان القيمتان يثوي وراءهما صامت عقديّ وخلفيّة مذهبيّ[48] مداره على الانتصار لمن يسند رأي الطّبريّ ذي الخلفيّة الأثريّة المعتقدة في أنّ القرآن أنور ساطع (...) وشهاب لامع (...) ودليل هادٍ (...) وحرز حريز[49] وفي أنّ محمداً «ابتعثه الله بالدّعوة التّامة والرّسالة العامّة وحاطه وحيداً وعصمه فريداً من كلّ جبّار عاند وكلّ شيطان مارد حتّى أظهر به الدّين وأوضح به السّبيل وأنهج به معالم الحقّ ومحق به منار الشّرك وزهق به الباطل اضمحلّ به الضّلال...»[50].

وهذه الخلفيّة العقديّة القائمة على قداسة النّصّ من جهة وعصمة حامله، نعني محمداً ﷺ، من جهة ثانية تجعل الخطاب موجّهاً إلى الجمهور المتلقّي توجيها يصبّ في مرحلة أولى مرمى الاقتناع[51]، إن تلقّاه المعتقدون المؤمنون ويدرك في مرحلة ثانية الإقناع[52]، إن تلقّاه الجاحدون الرّادّون ممّا يجعل عمل الخطاب عملاً مزدوجاً وفعله فعلاً مركّباً تشحذ لبلوغ تلك الغاية الدّائرة في جملتها على تعميق

---

(46) في الفرق بين الجمهور/السّامع العامّ/الكونيّ (Auditoire Universel) والجمهور الخاصّ (Auditoire particulier) وميزات كلّ منهما، راجع آموسي (مرجع سابق)، ص53-56.

(47) عن الحجاج خطاباً مركّباً تركّب جمهوره، راجع مثلاً: روث آموسي (مرجع سابق) وخاصّة حديثها عن (Auditoires homogènes et composites)، ص43-53.

(48) إنّ للمضمر في الخطاب عامّة وفي الخطاب الحجاجيّ خاصّة، مكانة وأثراً في تأويل القضايا وتفسير الأفكار التي يحملها الخطاب وتتضمّنها أبنيته وأنساقه، راجع في هذا الشأن روث آموسي (مرجع سابق) وخاصّة حديثها عن (Le non-dit ou le pouvoir de l'implicite)، ص151-159.

(49) تفسير الطّبريّ المسمّى جامع البيان في تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ المتوفّى سنة 310هـ، منشورات محمّد علي بيضون، (مصدر سابق)، ج1، ص26.

(50) نفسه، ص35.

(51) الاقتناع (Conviction).

(52) الإقناع (Persuasion).

الاعتقاد أو دحضه واستبداله بما ترتضيه السّنن وتجيزه قواعد العرف الإيمانيّ الموروث، جملة من الوسائل اللّفظيّة المقاليّة والقرائنيّة المقاميّة تتفاعل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب ليبلغ بها المطلوب ويصاب بها المقدّر: دحضاً أو تعديلاً أو إنشاء جديداً[53] أمّا كون الحِجَاج من جنس الجمهور الموجّه إليه الخطاب فهذا يعني التّركّب والازدواج، إذ ناتج الجمهور العامّ حِجَاج اقتناعيّ Argumentation convaincante وهو حِجَاج يرمي إلى أن يسلّم به كلّ ذي عقل وجمهوره عامّ «Auditoire Universel»[54] وناتج الجمهور الخاصّ، حِجَاج إقناعيّ «Argumentation persuasive» يرمي إلى إقناع الجمهور الخاصّ «Auditoire particulier»[55]، وسواء أكان نوع الجمهور خاصّا أم عامّا ونوع الحِجَاج المنبثق عنهما اقتناعيًا أم إقناعيًا، فإنّ مجرى ذلك، استبدال الأنساق المستحضرة بنسق يبني معالمه ويرسم ملامحه الطّبريّ محاجًا يحمل جمهوره على الاقتناع ويجعل من

= للوقوف على الفروق النّظريّة والتّباينات المفهوميّة بين الاقتناع والإقناع، راجع صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، إذ أورد في هذا الشّأن، نقلاً عن شانيي Chaignet القول التّالي: «إنّ المرء في حالة الاقتناع، يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصّة، أمّا في حالة الإقناع، فإنّ الغير هم الّذين يقنعونه دائماً»، ص30.

نفهم من هذا القول أنّ الاقتناع يكون ذاتيًا إراديًا دون ضغط أو إجبار، أمّا الإقناع فيكون تسلطيًا تمارس فيه واسطة مّا على المخاطب، جملة من التّأثيرات اللّغوية وغير اللّغويّة (الثّقافة، الدّين، العرف...)، كي يحمل على الاقتناع والإذعان، فكراً ووجداناً بما يُلقى عليه من العقائد والأفكار.

(53) يبدو الطّبريّ - وهو يبني خطابه ويقيم سياسات قوله -، واعياً بمراميه، خبيراً بأهدافه، لذلك تعدّدت وظائفه وتكاثرت غاياته:

- وظيفة الدّحض والنّقض: (دحض ما يعتبره الطّبريّ، مزاعم أتاها أصحاب الرّأي وعلماء الأنظار).
- وظيفة التّعديل والإبرام: (تعديل رأي/ تهذيب غلواء/ تلطيف تخريج).
- وظيفة الإنشاء والتّكوين: (إقامة خطاب فارق بين الحقّ والباطل، حدث تكليفاً من الله ونجم عن إيمان عميق بقدرة الله وسلطانه، بفضله وبيانه، فالطّبريّ وهو يرسم مسالك قوله إنّما يرمي إلى إحكام القبضة على المخاطب، حتّى يقتنع ويذعن، علماً أنّنا سوف نتبسّط في البرهنة عن هذه الوظائف وغيرها، عندما نباشر المتن التّفسيريّ بالتّفكيك والمساءلة، وقوفاً على أشكال تلك الوظائف وتجلية لأهمّ مظاهرها وأبين غاياتها).

(54) الحِجَاج الاقتناعيّ (Argumentation convaincante).

(55) الحِجَاج الإقناعيّ (Argumentation persuasive).

والتّشديد على العمل بالقول، بمناسبته، وإيقاعه، مثلاً سماعاً أو قراءة مهيّئاً للعمل به في اللّحظة المناسبة[56] والتّشديد على العمل بما يحمل المرء على الاعتقاد فيه والإيمان به ينجلي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إنجلاءً بيّناً، نظراً إلى أنّ هذه الثّقافة قائمة في تصوّراتها الرّمزيّة وعقائدها الأنطولوجيّة على الجمع بين القول والعمل[57].

والعمل في هذا المقام المخصوص تفيّق النّصّ وتشريعه حتّى يسمع مجهوره ويدرك مهجوره من الحكم والبيانات، الجوامع والمفردات.

والحديث عن أُطُر الحجاج في جامع البيان، يقتضي الوعي باستعمالات المصطلح وطرائق إجرائه في الحقل الاصطلاحيّ، اذ الحجّاج هو العلم النّظريّ كما يطلق على المحاجّة فعلاً منجزاً في الخطاب منفّذاً في الكلام[58] إذ لا نجد في مدوّنة الاختيار حديثاً نظريًا على الحجاج متوالاً بل نجد دون ذلك وسواه إجراءً اختياريًا لجملة من الكفاءات النّظرية يصرّفها الطّبريّ حسب مقتضيات المقام

---

* عن وجوه الفرق بين نمطي الحجاج هذين، راجع عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يورد ملخّصاً رأي بيرلمان وتيتكا في مسألة الفرق بين الحجاج الاقتناعيّ والحجاج الإقناعيّ قائلاً: «يقسّم المؤلّفان الحجاج قسمين بحسب نوع الجمهور هما الحجاج الإقناعيّ l'argumentation persuasive وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الخاصّ L'auditoire particulier والحجاج الاقتناعيّ l'argumentation convaincante وهو حجاج يرمي إلى أن يسلّم به كلّ ذي عقل، فهو عامّ...»، ص301.

إنّ الفرق بين الحجاج الاقتناعيّ والحجاج الإقناعيّ، كامن في نوع الجمهور الّذي إليه يتوجّه بالخطاب.

ولمّا كان جمهور الطّبريّ عامّاً وخاصّاً، كان حجاجه اقتناعيًا وإقناعيًا، فهو حجاج جامع يخاطب عموم المتلقّين وخصوص المستقبلين. وكونه جامعاً (العقل، الإرادة/ الأهواء) فإنّ صفة تلك نابعة من طبيعة النّصّ القرآنيّ، (النّصّ المتن/ النّصّ المفسّر) الّذي توجّه خطابه إلى من آمن ومن جحد، وهذا السّلطان الّذي يمارسه (النّصّ المتن)، على (النّصّ الحاشية)، سوف نبحث وظائفه ودلالاته فيما هو آتٍ من قضايا يطلبها البحث وتستدعيها سياقات.

(56) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص299.

(57) عن خاصّية جمع الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بين القول والفعل وأثر ذلك الجمع في توجيه الأفكار والمعتقد، راجع على سبيل المثال عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، (مرجع سابق)، ص10 وما بعدها.

(58) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، إذ يقول في حدّ مفهوم الحجاج، اهتداء *

ودواعي المقال إن استجمعت تقنيّاتها وكشفت منطلقاتها ورصدت استراتيجيّاتها بدت ملامح الحِجَاج نظريّة ومنوالاً، تجريداً ومثالاً[59].

فبحثنا الحِجَاج ههنا بحث يجلو النّظريّة من مختبر الخطاب: قوانين وأشكالاً ولا يفاجئنا غياب الحِجَاج علماً من الحضارة العربيّة الإسلاميّة وحضوره موضوعاً ينجز في الخطاب، لأنّ ذلك من ثمرات العصر الحديث دون العصور الأخرى الّتي كان الفكر فيها مشغولاً بممارسة القواعد لا بوصف تجريداتها الّتي انبثّ التّأليف فيها زمن شعر أهلها ببداية مفارقتها إيّاهم بمفعول نوائب الزّمان وتقلّبات الفكر والأوان...[60].

إنّ أطر الحِجَاج في جامع البيان أُطُر مشغولة بتهيئة المتقبّلين إلى العمل والانفعال بقواعد المحاصيل التّأويليّة المنبثقة عن تقليب النّظر في سُوَر القرآن

= بآراء بيرلمان وتيتكا، «لفظ الحِجَاج L'argumentation يطلق على العلم وموضوعه أي على النّظرية وعلى المحاجّة أيضا...»، ص289.

(59) لقد صرّف الطّبري في خطابه التّفسيري، جملة من الكفاءات Compétences، تجمعها وتصنّفها وتأويلها، يجعلنا نقف على المنوال الحِجَاجيّ المجرّد الّذي اتّبعه الطّبريّ تذرّب أعماله داخل خطابه، دون أن يسمّي مفاهيمه أو يعيّن مصطلحاته. والطّبريّ بوصفه ذاتاً متكلّمة/ محاجّة، يمتلك جملة من الكفاءات (الكفاءة اللّسانيّة La compétence linguistique / الكفاءة الموسوعيّة Compétence encyclopédique/ الكفاءة المنطقيّة Compétence logique/ الكفاءة البلاغيّة التّداوليّة Compétence Rhétorico-pragmatique)، وزّعها بطريقة تجعله يصيب في عقل جمهوره وأهواء متقبّليه، النّجاعة والتّأثير والاقتناع والتّبصير بقيم الخطاب ووجاهة مضامينه، لتعميق النّظر في تلك الكفاءات وقواعد إجرائها، راجع، أوركيوني *Orecchioni* (مرجع سابق)، ص161-298، (Chap 4: Les compétences des sujets parlants)

علماً أنّنا سنعود إلى امتحان هذه الكفاءات وقواعد إجرائها، عندما نباشر المتن التّفسيريّ بالنّظر والتّدبّر، كي نعيّن ما يمكن أن تحويه تلك الكفاءات من طاقات حجاجيّة تبطنها أشكالها وتضمرها أبنيتها.

(60) عن انسياق المتصوّرات المفاهيم والمصطلحات، القواعد والإجراءات، راجع في ذلك الزّيدي (توفيق)، جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة، قرطاج، 2000، ط1، 1998 وخاصّة القسم الأوّل، «خطاب الرّقع والتّشكّل المصطلحيّ»، ص 43-162.

إنّ تمخّض المتصوّرات في العلوم عامّة، إلى مفاهيم ومصطلحات يأتي دائماً بعد أن تنفد شروط تداول متصوّر ما لأسباب تفرزها المقامات وتفضي بها السّياقات وحتّى يتجاوز النّقاد، بصنع الفكر بدائله النّقديّة والتّصنيفيّة الّتي تعيد تسمية الأشياء فتخلّد وتستمرّ.

رأيه، بطريقة يزيد وفقاً لها ترسيخ الاعتقاد في تعاليم الأثر أصولاً وتوابعَ[61] وهذا المبدأ أصل في الاعتقاد الأثري الذي نرى له كما رأى فيه غيرنا ممن شغلت عقله هذه المباحث أثراً في توجيه مسارات الحجاج وتحديد أصول انطلاقه وجواز قيامه خطابات حاصلة ومقالات ناجزة تكون شاهداً على استحصال أنظمة العقل المفسّر مردوداً إلى مذهب موصولاً بمعتقد شدّاً ووثاقة[62].

ب ـ المنطلقات الحجاجية

لقد علّق علماء الحجاج مبدأ الانطلاق في الحجاج بمقدّماته وصدوره، نظراً إلى كونها متعلّقة بالقضايا التي منها يكون المنطلق وبها يكون الاستدلال على قضية ما أو رأي بعينه[63] ودراسة المقدّمات وما تحتوي عليه من قيم حِجَاجيّة يمكن أن يكون نظراً في صدور الخطاب المتن نعني - في مقامنا هذا - تفسير الطّبريّ سورة البقرة وما يشحذ لذلك من آلات وطرائق يقوى بها التّخريج ويرشح بها التّأويل وتضمن بها نجاعة الخطاب وقوّته في كسب طاعة الجمهور وجعله يعتقد في وثاقة تلك الآراء ويقرّ بجلالة تلك المواقف والتّنبيهات[64]، كما يمكن أن يكون نظراً

---

(61) يرتدّ مفهوم الاعتقاد الأثري إلى النّبع الإلهيّ الأوّل ويتواصل في ما انبثق عن اصطفائه (الأنبياء/حملة التّعاليم والرّسائل) ويسترسل في الأتباع من الصّحب والأخلاء، هذا المفهوم الّذي أثبتنا جوهره على ضرب من التّوسيع الدّلاليّ، حتّى أنميناه إلى النّبع الإلهيّ الأوّل سوف نحمل النّفس على إثباته والبرهنة عليه، استناداً إلى أقوال الطّبريّ وسوانحه في تأويل النّصّ القرآنيّ واستكشاف آيه، فيما هو آتٍ من فصول وأبواب.

(62) عن أثر المذهب في الاعتقاد والتّفكير عامّة، راجع ابن عبد الجليل (منصف)، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، (مرجع سابق).

(63) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص308، وراجع في ذلك أيضاً:
Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit, chapitre III, «*Les prémisses de l'argumentation*», p.35-53.
إذ يقول متحدّثاً عن علاقة الفعل والتأثير بمقدّمات الحجاج وصدوره:
«*L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire. En quoi consiste cette adaptation, qui est une exigence spécifique de l'argumentation? Essentiellement, en ce que l'orateur ne peut choisir comme point de départ de son raisonnement que des thèses admises par ceux auxquels il s'adresse*». P35.

(64) مقدّمات الحجاج يمكن أن يخبرنا بها متن الخطاب (تفسير الطّبريّ سورة البقرة/ المقدّمات المنتشرة في المتن المفسّر).

فيما يعقد من صدور فعليّة ومقدّمات حقيقيّة تدرك بالعيان فتوشّى بها الكتب وتحلّى بها المعارض[65] وهذه السُّنة في الكتابة والتأليف تجدها نافقة متردّدة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة الّتي كان كتّابها فيها ولوعين بصدور كتبهم ومعارض وجوهها، إذ لا يكاد تواليف يخلو منها ولا تصنيف يعزل عنها[66] وفي ذلك إحضار لصورة المتلقّي المثال الّذي يعمل مصنّف الكتاب على رسم معالمه والتّكهّن بهيئاته، تحصيناً لخطابه منه وضماناً لانخراطه داخل الأفكار المدرجة

(65) مقدّمات الحجاج يمكن أن تتجلّى من خلال ما يعقده مؤلّف الكتاب من صدور فعليّة خطأً أو أقوالاً، يوشّي بها معارض كلامه.
وقد بدت ظاهرة المقدّمات الفعليّة جليّة في تفسير الطّبري، جامع البيان، مستند عملنا في هذا المقام، إذ انكشفت لنا منها سياسته في توجيه آراء السّامعين/المتقبّلين، وجهة تحدّد معالمها، تلك المقدمات، تحديداً معلوماً يسيّج حركتها ويضبط دوافعها ويرصد منطلقاتها.

(66) للوقوف على اطّراد هذه الظّاهرة ظاهرة توشية الكتب بالمطالع والصّدور والمقدمات، في الإرث الفكري العربي الإسلامي قديماً، راجع المؤلّفات التّالية:
- أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث** (مصدر سابق)، ص 9-17.
- أبو عبد الرّحمان (محمّد بن الحسين السّلمي)، **طبقات الصّوفية ويليه ذكر النّسوة المتعبّدات الصّوفيات**، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1/ 1998، ص20-21.
- أبو حفص عمر بن عليّ بن أحمد المصريّ المعروف بابن الملقّن (سراج الدّين)، **طبقات الأولياء**، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1/ 1998، ص37.
- ابن أحمد بن عليّ بن أحمد الشّعرانيّ (عبد الوهاب)، **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1/ 1998.
- القشيري (عبد الكريم)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، دار الجيل، بيروت، ط2/ د.ت، ص 35-38.
- التّوحيديّ (أبو حيّان)، **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، د.ت، ص 1-18.
- أبو محمّد (عبد الله جمال الدّين بن هشام الأنصاريّ)، **شرح قطر النّدى وبلّ الصّدى**، مطبعة السّعادة بمصر، ط11/ 1963، ص10.
- الطّفميّ (محيي الدّين)، **إحياء علوم الصّوفية**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، ط1/ 1994، ص 5-12.
- أبو عبد الله (محمّد المعروف بابن عربيّ)، **الفتوحات المكيّة**، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، 1994، ص 113-126.

والمواقف المعروضة والآراء البادية الّتي يحويها الخطاب وتختزلها أنساقه.

ولمّا كان الطّبري سليل سُنّة في التّأليف بدأت معالمها تتقوّم وتتمحّض، صدّر جامعه، بخطبة ومقدّمات نعتبرها علامات بالغة الدّلالة على حقيقة الحجاج موضوعاً في المجرى التّفسيري الأثري لذلك سنعمل على متابعتها أنواعاً وطرائق عرض وأفعال تأثير، حتّى نستجلي نجاعتها وندرك أثرها في الجمهور تقبّلاً وتفاعلاً[67].

أ ـ الأنواع والأشكال

لقد اتّخذت المقدّمات الحجاجيّة لدى من نظر لهذا العلم، أشكالاً تتجلّى من خلالها داخل أنظمة الخطاب الّتي تحملها. ولبيان دورها في بناء منطلقات الفعل الحجاجي[68] سنعمل على متابعة مراتب حضورها وتعيين منازلها داخل خطبة الكتاب[69] وأقواله[70] الّتي صدّر بها الطّبري تفسيره ليجعلها صدور علمه ومنارات فهمه تبني باباً بينه وبين الجمهور ـ بمطلق الانتساب ـ متلقّياً ضرباً من التّعاقد، يضمن لخطابه النّجاعة اللّازمة والأثر المطلوب[71]، ليحصل بذلك

(67) لقد ربط بيرلمان طرائق عرض المقدّمات الحجاجيّة بإصابة الخطاب النّجاعة مآلاً وإدراكه الفعل غاية، كما عدّ حُسْن العرض وبراعة التّقديم، مقوّمين أساسيّين تقاس بهما أفعال الخطاب الحجاجيّ وتميّز من خلالهما قدرته على حمل الجمهور على الاعتقاد والاقتناع بما يلقى من أفكار وما يبسط من آراء.
تعميقاً لهذا المشغل راجع:
Chapitre 4 (Choix, présence et présentation) in Perelman. *l'empire rhétorique*. op. cit, p. 47-63.

(68) راجع في هذا الشأن، صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 308، حيث حدّد المقصود بمقدّمات الحجاج قائلاً: «المقصود بقولنا مقدّمات، المقدمات المتعلّقة بالقضايا الّتي منها يكون الانطلاق Propositions de départ، فهي نقطة انطلاق الاستدلال».

(69) تفسير الطّبري جامع البيان، خطبة تمتدّ من الصّفحة 25 إلى الصّفحة 27.

(70) تفسير الطّبري جامع البيان، مقدّمات/أقوال أدارها على جملة من التّعاليم والأحكام وحدّد من خلالها سياسة عمله ووجهة نظره في قضايا التّفسير والتّأويل والاعتقاد، وتمتدّ من الصّفحة 28 إلى الصّفحة 68.

(71) تكمن نجاعة الخطاب في مقبوليّته وتتجلّى آثاره فيما ينتج عن الخطاب المبسوط من قدرة على تحويل العقل والعاطفة وتوجيه مسارات الاعتقاد الفكري أو الدّيني، جهات خاصّة «

التصديق الّذي هو مناط الحِجَاج ونقطة الارتكاز فيه[72]، وحتّى ندرك تلك الغاية ونبلغ ذاك الموصل، سنتابع حاصل التّصديق ومجلى الاقتناع مضمّناً في أهمّ أشكال المقدّمات شكلاً شكلاً ومظهراً مظهراً.

• الوقائع (Les faits)[73]

إنّ مدى الوقائع على «...ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس...»[74] وقد كان بيانها في خطبة التّفسير بيان اعتبار وتعظيم يرمي من خلاله الطّبري إلى مخاطبة جمهور المسلمين والمؤمنين بجبروت الله وقوّة سلطانه ورجاحة تدبيره وبيانه[75] وهذا الحاصل الاعتقاديّ تكاد تشترك فيه جلّ الدّيانات سماويّها وأرضيّها[76] لذلك يسهل على من يتلقّاه أمر استساغته لأنّه مشهور راسخ

* يرتضيها المحاجّ ويستجيب لها تقديراته.
يبدو هذا الرّأي جليّاً في قول بيرلمان:
«L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire», op. cit., p. 35.

(72) راجع في هذا الشّأن، صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص322.
(73) نفسه، ص308.
(74) نفسه.
(75) يبدو هذا الأمر جليّاً في قول الطّبري «الحمد لله الّذي حجّت الألباب بدائعُ حكمه، وخصمت العقول لطائفُ حججه، وقطعت عذر الملحدين عجائب صنعه، وهتفت في أسماع العالمين ألسن أدلّته، شاهدة أنّه الله الّذي لا إله إلاّ هو، الّذي لا عدل له معادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مظاهر، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبة ولا كفواً أحد، وأنّه الجبّار الّذي خضعت لجبروته الجبابرة والعزيز الّذي ذلّت لعزّته الملوك الأعزّة، وخشعت لمهابة سطوته ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطّاعة طوعاً وكرهاً (...) فكلّ موجود إلى وحدانيّته داعٍ، وكلّ محسوس إلى ربوبيّته هادٍ، بما وسمهم به من آثار الصّنعة، من نقص وزيادة وعجز وحاجة وتصرّف في عاهات عارضة ومقارنة أحداث لازمة لتكون له الحجّة البالغة»، الطّبري، جامع البيان، طبعة دار الكتب العلميّة، (مصدر سابق)، ج1، ص 25.
(76) تشترك الأديان في بعض القيم العامّة الّتي تُعدّ من قبيل الكلّيّات الاعتقاديّة الّتي تختلف تمثيلاتها، لكنّ معنى رمزها يوحّدها، إذ إنّ فكرة جبروت الله، فكرة كادت أن تختصّ بها كلّ المذاهب الاعتقاديّة منذ أقدم العصور، إلى ميلاد الأديان الكتابيّة، إذ تعلّق بالله المجسّم (صنم، بقرة، نهر...) وبالله المجرّد/العقل المحض، نعوت وصفات تعليه وترفعه، تعميقاً لهذه الفكرة، راجع على سبيل المثال مقالة:

لا يطلب برهاناً بالعقل يُرسم ولا تثبيتاً بالمنطق يُغنم، لأنّ الطّبري قدّر تقدير حضور ملامح جمهوره رسّخ الدّين الجديد فيه تلك الصّورة الّتي استعادها الطّبريّ وبرهن عليها ببليغ الآي[77] ومائل الصّفات والنّعوت[78]. ولمّا كان الله مختصّاً بالجبروت والرّفعة، بالإمرة والتّفرّد منعوتاً بالحكمة والسّداد، اصطفى تراجمة لذلك الأنبياء والرّسل شاهدين على أدلّته.

وهذا التّابع المنطقيّ النّاجم عن سلطان الله والاعتداد به قاضٍ لدى الطّبريّ أن يحمل الجمهور مُسْلِماً كان أم جاحداً على الاعتقاد في حقيقة الأنبياء كما اعتقدوا في حقيقة الله وبذلك ينحو الخطاب جهة مخصوصة تظهر بها صورة الصّفيّ محمّد ﷺ حاملاً جبروت الأزل، مفضولاً بالمراتب العليّة مفرّضاً بالنعوت الجليّة «وفضّل نبيّنا محمّداً ﷺ من الدّرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى. فحباه من أقسام كرامته بالقسم الأفضل وخصّه من درجات النبوّة بالحظّ الأجزل، ومن الأتباع والأصحاب بالنّصيب الأوفر وابتعثه بالدّعوة التّامّة والرّسالة العامّة وحاطه وحيداً وعصمه فريداً من كلّ جبّار عائد وكلّ شيطان مارد حتّى أظهر به الدّين وأوضح به السّبيل وأنهج به معالم الحقّ ومحق به منار الشّرك وزهق به الباطل واضمحلّ به الضّلال»[79].

فنتج عن ذلك تقابل ظاهر بين ذات الصّفيّ محمّد وذاتَيْ موسى وعيسى اللّذين حضرا حضور تكنية لا حضور علميّة[80].

وهو ما يدلّ دلالة صريحة وبيّنة على كون الخطاب مشغولاً بواقعته النّاضبة بقوّة الفاضل (الله) والمفضول (محمّد) والاعتبار بكون من فضله الله دليلاً على

=

«Dieu», in *Encyclopedia Universalis*, version10, (C-D)

(77) الآية الّتي وظّفها الطّبريّ في برهانه ذلك هي التّالية ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (الرّعد: 15).

(78) الصّفات والنّعوت الّتي أنشأها الطّبريّ، لأداء معنى الجلّة والرّفعة (لا إله إلاّ هو/ الّذي لا عدل له معادل/ لا مثل له مماثل/ لا شريك له مظاهر/ لا ولد له ولا والد/ الجبّار/ العزيز...).

(79) جامع البيان، ج1، ص25.

(80) تظهر التّكنية عن موسى وعيسى في قول الطّبري «(...) فكلّم بعضهم بالتّكليم والنّجوى وأيّد بعضهم بروح القدس وخصّه بإحياء الموتى وإبراء أولي العاهة والعمى...»، نفسه.

الطّاعة والتّسليم بذاك المفضول وشرطاً من شروط الاعتقاد في صرامة الله وقدرته. وهكذا تجلّى مسلك الخطاب ومساره من خلال واقعة التّعظيم قيمة مشتركة بين كلّ البشر مهما تفاوت مظهرها وتباين أثرها، حيث اعتبر الطّبريّ تلك القيمة بؤرة عنها تتفرّع الأقوال ومجمعاً به توصل الاعتبارات، فكأنّه بذلك يرسم محيط دائرته التّواصليّة الّذي يتقوّم بالتّوحيد والتّعظيم ويتأسّس بالاعتبار والتّصديق فهذه المبادئ الّتي جلّاها الخطاب ظاهراً وباطناً، سطحاً وعمقاً[81] هي مبادئ الاعتقاد الأثريّ والإيمانيّ الأصوليّ الّذي أقامت ملامحه تعاليم الإسلام النّاشئ وترجمته آثار معناه علوماً وتعاليق، جمعاً وتفاريق[82].

وقد تجلّى الاعتقاد في الله وأفعاله من خلال مقطع التّعظيم وقائع مشاهدة معاينة تجلوها آثار الله في الكون إحداثاً وخلقاً[83] كما تجلّت تلك الوقائع افتراضاً وتقديراً[84] فيما للحقّ (القرآن وموصله) من ضمان سبل النّجاة هداية وفوزاً بالمقدّر الموعود «من اتّبعه فاز وهدي ومن حاد عنه ضلّ وغوي»[85].

---

(81) نقصد بسطح الخطاب وعمقه ما يخبرنا به ظاهر لفظه وما نعنّي النّفس بكشفه وبيانه من ضامر الدّلالات وخفيّ الإيحاءات، لأنّ كلّ خطاب يتكوّن من محتويين، محتوى ظاهر مصرّح به ومحتوى ضامر مسكوت عنه، علماً أنّ هذين المحتويين يعملان في الخطاب عملاً متوازياً، ممّا يجعل الفصل بينهما محض إجراء منهاجيّ لا مجاوزة ولا تعدية.
راجع في هذا الشأن مثلاً .Orecchioni, op. cit
وخاصّة:
Chapitre 2 (Les différents types de contenus implicites), p. 19-91.

(82) نقصد هنا العلوم المنبثقة عن النّصّ القرآنيّ (علوم القرآن) ودورها في ترسيخ تلك العقائد الجارية كلّها أو جلّها إلى تعظيم الخالق وتمجيد محدثه كلاماً (الكتب الموحى بها) وأعمالاً (شواهد الوجود: الطّبيعة، الحيوان، الإنسان).

(83) جامع البيان، نفسه، إذ يقول في بيان هذا المعنى: «(...) وأذعن له جميع الخلق بالطّاعة طوعاً وكرهاً (...)، فكلّ موجود إلى وحدانيّته داع وكلّ محسوس إلى ربوبيّته هاد...».

(84) إنّ وقائع الإجلال والرّفعة والكمال والطّاعة والإذلال كما ظهرت إحداثاً وخلقاً، بدت كذلك تقديراً وافتراضاً، (الحشر والبعث)، فكأنّ الله محكم سلطانه على المعاد، اعتباراً وعلى المآل، ترعيباً وإذلالاً.

(85) جامع البيان، ص26.

• **الحقائق**[86]

لمّا كانت الحقائق قائمة على الرّبط بين الوقائع ومدارها على النّظريات والمفاهيم علميّة كانت أم فلسفيّة أم دينيّة[87]، بدت في جامع البيان صوراً ماثلة وآيات صارخة مجلاها الاعتقاد في سلطان الله وجبروته والإيمان بمحدثه وسطوعه نوراً مجرّداً يخترق الكون شمولاً وإحاطة فهذا المظهر الّذي يرسم صورته الخطاب ونقيم ملامحه أنساقه تنبثق عنه حقيقة دينيّة مدارها على التّوحيد قيمة رمزيّة تشدّ الجمهور المخاطب إلى دائرة الاعتقاد والتّصديق بسلطان النّصّ ومبلّغه وفي ذلك ردّ ـ تفصح عنه أنظمة الخطاب الصّامتة وأبنيته الخفيّة ـ، على من جحد وكذّب ولم يدّع أنّه «**كتاب الله الّذي لا ريب فيه، وتنزيله الّذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الفخر تاليه، الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد**»[88] فهذا الرّأي الّذي يبنى في الخطاب خبراً تؤكّده الأدوات وتعضده المقالات يرتسي لدى الطّبريّ حقيقة وبرهاناً على أنّ الاعتقاد في عظمة الله أصل موجّه للأفهام والأنظار الّتي أقام الطّبريّ عليها مقدّمات صدوره خطبة وأقوالاً ومقدّمات منه تفسيرات وتأويلات[89].

• **الافتراضات Les présomptions**[90]

تحظى الافتراضات شأنها شأن الوقائع والحقائق بموافقة الجمهور[91] وقد تجلّت في خطبة الكتاب وأقواله جلاء بيّناً من خلال جملة من الاعتبارات القائمة على التّقدير الافتراضيّ الّذي من شأنه أن يمنح الخطاب أسباب تقدّمه ودليل حركته.

والافتراض بوصفه شكلاً من أشكال المقدّمات الحِجَاجيّة الّتي عليها يبني

(86) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص309.

(87) نفسه.

(88) جامع البيان، نفسه.

(89) الاعتقاد في فكرة التّعظيم والجلال، بدا موجّهاً من موجّهات الخطاب في جامع البيان، صدراً (الخطبة والأقوال) ومتناً (التّأويلات والتّفسيرات)، إذ لهذا الاعتقاد دور ـ كما سنرى ـ في نسيج المسار التّأويليّ وفي توجيه الفاعليّة الحِجَاجيّة الّتي ستكون مسالكها محاطة بتلك التّعاليم، محكومة بتلك المسارات، لا خروج ولا مجاوزة.

(90) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص309-310.

(91) نفسه.

المُحاجّ حِجاجه أنساقاً وصوراً وآلات، كونه من كون الجمهور، موافقة وطاعة[92] لذلك قام خطاب الطّبريّ على تحصيل موافقة الجمهور الضّمنيّة الّتي تعدّ شرطاً من شروط إصابة المنذور من الآراء والمأمول من العقائد. وجمهور الطّبريّ جمهور له ملامح أهمّها:

- تعظيم الله سلطاناً وقدرة
- الاعتبار والطّاعة
- تقديس سلطان النصّ والإقرار بأفعاله

وهذه الملامح هي ذاتها الافتراضات الّتي رشّح بها الطّبريّ مقام الخطاب وسياقه، بالإيمان والاعتقاد، بالتّعظيم والتّقديس، فالطّبريّ ههنا يبدو مشدوداً إلى تعاليم المأثور قواعد إيمانيّة وخلفيّات اعتقاديّة تجعله يطمئنّ الاطمئنان كلّه إلى تجانس عقول جمهوره الّذي افترض فيه الطّاعة ونفى عنه الشّرك والزّيغ. وهذه التّعاليم والملامح ستوجّه متن الطّبريّ التّفسيريّ وجهة تجعله مثلاً يضرب على نمط الحِجاج الأثريّ المأخوذ بالسّنن الموروثة منابعَ وأصولاً[93] ينشدّ إليها الخطاب أنساقاً ظاهرة وارتجاعات خفيّة.

- القيم Les valeurs[94]

تحتلّ القيم في الحِجاج مرتبة عالية وتتنزّل منزلة سامية، إذ عليها يدور وبهديها يتوجّه[95] فما يرسمه المحاجّ من مقدّمات إنّما مآله تثبيت قيم ترسخ وتثبت

(92) عن توافق الجمهور والمقدمات الحجاجية الّتي من بينها الافتراضات، راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور) وكذلك:
Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., (L'argumentation, l'orateur et son auditoire), p. 23-.39.

(93) لقد قال محمد بن جرير الطّبريّ، مبرزاً أصالة تلك الحقيقة: «كان أبو جعفر يذهب في جلّ مذاهبه إلى ما عليه الجماعة من السّلف وطريق أهل العلم المتمسّكين بالسّنن، شديداً عليهم مخالفتهم، ماضياً على مناهجهم لا تأخذه في ذلك ولا في شيء لومة لائم (...) وكان يذهب إلى مخالفة أهل الاعتزال في جميع ما خالفوا فيه الجماعة...»، راجع هذه القولة مضمّنة في ترجمة الطّبريّ، جامع البيان، ج1، ص19.

(94) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 310.

(95) نفسه.

ليُعتقد فيها ويُقتنع بها، لذلك عمد الطّبريّ إلى نحت نظام قيميّ صدارته الفاضل والمفضول ومنتهاه الاعتقاد في وثاقة النّصّ وحكمه وبيانه[96].

وقد جمع في بسط ذلك المجرّد المفترض، صفات وهيئات[97] والمحسوس المدرك، محدثات ومخلوقات[98] دليلاً على فضل من خلق وقدرة من نطق والقيم المنحونة لها، من الآثار، ما وضح وجلا ومن الأفعال ما ظهر وعلا، تدرك في المتن التّفسيريّ، جهات وهيئات، سياسات واستراتيجيّات وهو ما سنحمل النّظر على بيانه والعقل على تأييده وبرهانه في المقام المقصود والزّمان المرصود[99].

• الهرميّات Les Hiérarchies[100]

لمّا كانت القيم موسومة بالنّسبيّ لا بالإطلاق، خضعت لهرميّة مّا واتّصلت بسلّميّة معيّنة[101] وتلك الصّفة الّتي لها الدّائرة على التّرتيب والتّدرّج ينتج عنها حاصل مفاده أنّ المحاجّ وهو يراتب بين قيمه المجرّد منها والمحسوس إنّما يصنع مجال اختياره ويعرب عن باطن مقداره في تقديم قيمة على أخرى تقديم مراتبة وتنظيم. وقد آثر الطّبريّ في مقدّمات جامعه ذلك السّمت فصنّف وراتب وجعل للتّصديق قيمة نابعة من جلالة مقام الله المرتبة الأولى وللاعتبار بمآتي الأزل إحداثاً وصناعة، قدرة وبرهاناً المرتبة التّابعة المشتقّة استرسالاً وتواصلاً وللاتّعاظ من ضلال الجاحدين الماكرين من أصحاب المقالة والرّأي مرتبة الحظّ و الرّذيلة[102].

---

(96) تبدو هذه الصّفة جليّة في قول الطّبريّ «(...) كتاب الله الّذي لا ريب فيه وتنزيله الّذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الفخر وسنيّ الأجر تاليه الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد»، نفسه ص26.

(97) جامع البيان، ص26.

(98) نفسه.

(99) نؤجّل النّظر في القيم الّتي يريد الطّبريّ ترسيخها وتثبيتها من خلال خطابه، برهاناً وتوجيهاً، إلى ما سيأتي من حديث نجريه على استراتيجيا الخطاب وسياسة صاحبه فيه وذلك بعد أن نرصد التّقنيات الحجاجيّة المتّبعة في تفسير الطّبريّ سورة البقرة والأشكال الّتي صرّفها بها وأنّى جهاتها عليها.

(100) عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص310.

(101) نفسه.

(102) يقول الطّبريّ في ترجمان تلك المراتبيّة «(...) فالحمد لله الّذي كرّمنا بتصديقه»

إنّ مسار الهرميّة القيميّة هذا القائم على التدرّج في الفضل والمنّة من التّصديق إلى الاعتبار إلى الحيطة، يعكس رؤية الطّبريّ إلى سلّميّة القيم الّتي منبتها الله قدرة وسلطاناً ممّا يقضي باعتبار كلّ ما يشتقّ من ذلك الأصل من تأويلات ورؤى، برهاناً على قدرة ودليلاً على سطوة وتحقيقاً لمعتقد دان به الطّبريّ فطوّع له الكلام تنفعل به الأهواء طرباً وشدّاً وتستجيب له العقول تصديقاً واقتناعاً وهو ما عليه مدار الحِجَاج في جامع البيان الّذي نعته مصنّفه بنعوت الرّفعة والجلال[103] فالطّبريّ يضعنا منذ البدء بظاهر لفظه أمام مسالك خطابه وغايات حِجَاجه الواثق في الأصول الاعتقاديّة والمدفوع بالنّذور المآليّة الّتي تقضي بها وثاقة النّصّ وقداسة نبعه وجلالة أصله وصفوة مبلّغه.

فهذا المقام الّذي ينزّل داخله الطّبريّ فيمه يوجّه الخطاب ويرسم له أطر حركته الّتي لا يستطيع الخطاب أن يفكّ نفسه منها فتأسره وتشدّه[104] وهذا الأمر سنقف على مجلاه عندما نباشر المتن التّفسيريّ بالنّظر والتّحقيق بالبيان والتّدقيق كاشفين أصول ذاك المنحى مجلّين توابعه وآثاره في النّسق التّفسيريّ الخاصّ وفي الأنساق التّفسيريّة العامّة[105] وما ينتج عن ذلك من أنظمة مشتقّة تختزل رؤية المحاجّ إلى العالم رموزاً وعلامات قيماً ومعتقدات أنظاراً ويوتوبيات، ممّا يجعل القيم درجات ومراتب تقاس بمدى اعتقاد الجمهور فيها[106]، فقد كان الطّبريّ

= وشرّفنا باتّباعه وجعلنا من أهل الإقرار والإيمان به وبما دعا إليه وجاء به (...) فكلّ موجود إلى وحدانيّته داع وكلّ محسوس إلى ربوبيّته هادٍ (...)، أبانه (القرآن) به من كلّ كاذب مفتر وفصل به بينهم وبين كلّ جاحد وملحد وفرّق به بينهم وبين كلّ كافر ومشرك»، نفسه، ص26.

(103) يترجم هذه النّعوت الّتي رفع بها تفسيره وأعلى من خلالها تأويله بقوله «ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشؤون ـ إن شاء الله ذلك ـ كتاباً مستوعباً (...) جامعاً (...) كافياً»، جامع البيان، ص 26-27.

(104) إنّ الأطر الّتي يرسمها الطّبريّ من خلال مقدّماته، تسيّج الخطاب وتضبط مجال حركته وتحدّد كيفيّات اشتغاله، فتلك الأطر تلامس جملة من الغايات والأهداف، أهمّها، (صور الاعتقاد/ كيفيّات التّأويل والفهم/ مظاهر الإجلال والتّعظيم...).

(105) نعني بالنّسق التّفسيريّ الخاصّ، تفسير الطّبريّ سورة البقرة، وبالنّسق التّفسيريّ العامّ، مجرى التّفسير الأثريّ، قوانين وحدوداً.

(106) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، إذ يقول في شأن القيم ودرجات التّسليم =

مأخوذاً بالقيم الأصولية التي لا تبدّل فيها ولا تغيّر لأنّه افترض جمهوراً يوجّه إليه الخطاب وتصوّره متجانساً يعتقد الاعتقاد ذاته تماثلاً وتناظراً.

• المعاني أو المواضع Les lieux[107]

تعدّ المواضع/المعاني مقدّمات أعمّ من القيم وهرميّتها، فهي مخازن للحجج ومستودعات لها منها تمتح ومن داخلها تستمدّ[108]، وهي إلى جانب كونها كذلك مقسومة لسمين ومتفرّعة فرعين: مشتركة مبتذلة Lieux communs[109] مثل موضع الأكثر والأقلّ وما يعدل عنهما من قيم الأفضل صفات وهيئات وفي مقامنا المخصوص أدار الطّبري قيمة الأفضل على من اصطفاه الله مبلّغاً الرّسالة حاملاً لها (محمّد) عمّن دونه (موسى/عيسى) كما أدارها على القرآن علامة فضل الحامل وبرهاناً عليه تصدّق اصطفاءه وتبرّر اجتباءه. فهذا النّوع من القيم يشرّع وجوده اعتراف الجمهور به وألفته له فهو من المشهور العقديّ والرّاسخ «الأرثوذكسيّ»[110]، أمّا المواضع الخاصّة[111] فهي مشتقّة من المواضع العامّة معدولة عنها وهي ههنا دائرة على أفلاك معاني القرآن المستخرجة من مقامات الفهم وأسيقة التأويل.

إنّ المعاني والمواضع مشتركها وخاصّها «تحدّد خصائص الأمم الفكرية (...) والمعرفية»[112] لأنّها منابع الاستلهام ومصادر الاستجلاب. وما يبدو ظاهراً

---

* بها وعلاقتها بالجمهور: «إنّ هرمية القيم في البنية الحجاجية أهمّ من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين عدّة، فإنّ درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر وهو ما يعني أنّ القيم درجات وليست كلّها في مرتبة واحدة...»، ص310.

(107) صولة (عبد الله)، (المرجع السابق)، ص311.

(108) نفسه.

(109) نفسه.

(110) عن علاقة المواضع المشتركة/ المبتذلة Lieux communs، مصدراً لبعض القيم، بالمشهور من العقائد والآراء، راجع صولة، (المرجع المذكور)، ص311.

(111) نفسه، ص311. لئن كانت المواضع الخاصّة Lieux spécifiques، مقصورة، في تصوّر بيرلمان وتيتكا، على علم معيّن ونوع خطابيّ معلوم، لا تتعدّاه ولا تتجاوزه، فإنّ ما لفت نظرنا ونحن نشتغل بالمواضع في مقدّمات جامع البيان، أنّها تتولّد مباشرة بالمواضع المشتركة، مشغولة بها، فكأنّها تفريع عنها وسليل منها، فقيمة الأفضل موضعاً عامّاً تتولّد عنها قيم خاصّة مدارها على أفضليّة القيم القرآنيّة عمّا دونها من قيم الشّرائع الأخرى.

(112) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص311.

في تصريف الطّبريّ المعاني والمواضع أنّ جنسها المشترك المهتدي بقيمة الأفضل ثابتاً لدى المؤمنين المسلمين هو الّذي تصدر عنه المواضع الخاصّة الّتي تأتي مشغولة بما أثبتته المواضع العامّة من عقائد وآراء ومن قيم ومبادئ تجعل الأمّة الإسلاميّة وذهنيّة معتقديها علامة في المجرى الأثريّ على ترشيح قيم الأفضل والبرهنة عليها موقفاً وخطاباً، إذ إنّ تلك القيمة منبثقها النّصّ الّذي بنى الثّقافة الإسلاميّة وأقام تعاليمها ورسم حدودها، هيئات وملامح والنّصّ في المعتقد الأثريّ نبع البرهان ودليله بيّن وبسط حتّى يحمل الجمهور على الاعتقاد فيه عاطفة وعقلاً، إذعاناً وطاعة[113].

ولمّا كانت المواضع موصولة بالتّصديق غاية تبلغ[114] شققت وتنوّعت فكانت كموماً تقدّر[115]، وكُيُوفاً تعيّر[116] وترتيبات تبنى وتفترض[117] وموجودات تعاين وتدرك[118] منها تصنع براهين الخطاب وحججه صناعة إحكام يتمكّن من خلالها المُحاجّ من إيصال مناحيه وأفهامه إلى الجمهور الّذي يعدّ إذعانه مطلباً مرتكزاً في إصابة الخطاب مآلاته وبلوغ الكلام مداراته نعني النّجاعة والتّأثير، التّحويل والتّبديل[119] فالخطاب الجارية به المحاجّة نفاذه من آثاره وتلاشيه من إهداره دون

(113) عن علاقة الحجاج بالعاطفة والعقل ودور التقائها وتضافرها في تحقيق الطّاعة والإذعان، راجع على سبيل المثال Amossy, op. cit.

(114) نفسه.

(115) مواضع الكمّ Lieux de quantité «وهي المواضع الّتي تثبت أنّ شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمّيّة. . .»، صولة، (المرجع المذكور)، ص311.

(116) مواضع الكيف Lieux de qualité «وهي ضدّ الكمّ من حيث إنّها تسيح وحدها فهي واحدة ضدّ جمع وتستمدّ قيمتها من وحدانيّتها تلك، مثل الحقيقة الّتي يضمنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة. . .»، نفسه، ص312.

(117) مواضع التّرتيب «كاعتبار السّابق مثل المبادئ والقوانين في التّفكير غير الاختباريّ Non-empiriste، أفضل من اللاّحق وهي الوقائع الّتي تنتج عن تطبيق تلك المبادئ»، نفسه.

(118) مواضع الموجود Lieux d'existants «وهي الّتي تقول بفضل الموجود والرّاهن والواقع على المحتمل الممكن أو غير الممكن»، نفسه.

(119) عن علاقة الخطاب الحجاجيّ بفعلي النّجاعة والتّأثير، راجع على سبيل المثال، Perelman, op. cit.

وخاصّة قوله التّالي:

= «*Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses convic-*

أو دواعيه تسوّغه[120] لذلك عمل الطّبريّ على بناء أنساق خطابيّة سياسة توجّهه أو دواعيه تسوّغه جلّتها الخطبة وترجمتها الأقوال وحملت في ظاهر منطوقها وخافيه مراسم فهمه وأسس تشريعه فكأنّه بذلك يبني معالم قراءته ويقيم لتأويلاته مرتكزات وقواعد تجد فيما بعد علامات وإشارات على وثاقة التّخريج ووجاهة التّصريح الّتي ستبدو أكثر جلاء في المتن التّفسيريّ بوصفه صدى لتلك التّعاليم الرّاشحة بها مقدّمات الخطاب وصدوره رشحاً مباشراً معلناً أو مستوراً مضمراً حسب الاقتضاء والسّانح مقاماتٍ ودواعي[121] وليست المواضع من قبيل المشترك العامّ في كل عصر وأنواعها ليست من قبيل الموحّد الّذي لا تبديل فيه ولا تحويل، إذ لكلّ زمان مواضع ولكلّ أوان منابع تصدر عنها الأفكار ويمتح منها الاعتبار فمواضع العصر القديم ليست بالضرورة مواضع عصر الثّورة الصناعيّة ومواضع الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ليست بالضرورة مواضع الثّقافة اللاّتينيّة المسيحيّة واختلاف المواضع يعني اختلاف قيمها بحسب ملابسات العصر ومستجدّات الفكر الّذي إليه سند تلك المواضع ومنه مصدر تلك القيم والثوابت[122] وما تأسّس المواضع في مقدّمات جامع البيان على قيمة الفاضل والمفضول وجعلها مدارة على الله مصدراً ومنبعاً يصدّق حضوراً وغيبة فنبارك عظمته وتثبت جلّته وتقرّر قدرته، إلاّ دليل على أنّ الطّبريّ أقام منطلقاً تجتمع حوله أفهام المعتقدين (جمهوره) كي يصدّقوا في ما

---

* tions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte ou le dressage. C'est déjà une qualité non négligeable que d'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur», p. 29.

(120) سوف نعالج علاقة الخطاب الحجاجي بالمقام المخصوص والسّياق الموسّع وما يقتضيه ذلك من ضرورة إحكام القبضة على توزيع القيم الحجاجيّة على الحاجات والدّواعي، في القسم الّذي سنخصّصه لبحث الاستراتيجيّات الحجاجيّة وإن كنّا باشرنا جهة من هذا المشغل في حديثنا عن عرض المقدّمات، طرائق وهيئات وعلاقة ذلك بميلاد الحدث الحجاجي.

(121) عن توجيه المقدّمات الحجاجيّة، بوصفها صدوراً، والمتون بوصفها موضوعات ناشئة عن تلك المقدّمات، راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص 307-308 وكذلك: Perelman, op. cit. وخاصّة Chapitre 3 (Les prémisses de l'argumentation), p. 35-53.

(122) عن علاقة المواضع بالعصر والعصر، راجع عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص312.

سيأتي من مسارات الحِجَاج بكلّ قيمة تُنحت وبكلّ حقيقة بنعت بها ذاك الشيع ويرسم وهو ما يبرز تفضيل حَمَلَة الوحي واعتبار بيان رفعة الله وجبروته وحكمته وملكوته مختزلاً في نصوصه المبلّغة ورسائله المختومة كما استدعى ذلك تبعاً واقتضاء جعل القرآن وهو ختم المقالات ومنتهى المرسلات صَدراً وأصلاً في الفوز بالحاضر والغائب بالمدرك والمنذور[123].

إنّ المواضع في مقدّمات الطّبريّ خطبةً وأقوالاً ترسم بينة فكر، أعتقد في الأثر نصوصاً وتعاليم[124]. وهذا الأمر له دور عميق في بلورة الخطاب المنبثق عن أصول الاعتقاد تلك الّتي ستحكم قبضتها على توجيه التّأويل وهيكلة مناحيه فينجلي ذلك داخل الخطاب بوصفه نسقاً مركّباً يختزل حركة الفكر المحمول داخله ويقول رجعه وصداه قولاً مختلفة ألوانه، متباينة آلاته وتقنياته[125] ليحدث بذلك تحصيل الارتواء الإيمانيّ الّذي عليه مراد القصد في عرف الطّبريّ التّفسيريّ تهيئةً وإنجازاً. فللاعتقاد حينئذٍ رفعةٌ وجلالة في جعل الرّشح التّأويليّ النّاتج عن تقليب النّظر في القرآن صنواً له وطبقاً لحدوده[126] وهو ما دفع بعض الدّارسين - وهم يبحثون عن أشكال السّلط في الإسلام - الى اعتبار الثّقافة الإسلاميّة ثقافة مختزلها النّصّ عليه قامت وبه تأسّست[127].

---

(123) جامع البيان. ص25-26.

(124) نفسه.

(125) ترجمان اختلاف الأقوال وتباين الآلات والتقنيات في جامع البيان، الموجّهات التّعبيريّة Les compétences énonciatives والكفاءات التّلفّظيّة Les modalités d'expression القاضية بجعل المخاطب يذعن ويطيع، يصدّق ويقتنع.

(126) إنّ توافق الرّشح التّأويليّ مع مبدأ الاعتقاد في الله، فعلاً حاضراً وغيباً منذوراً، من مقوّمات استراتيجيا الخطاب في جامع البيان وهو ما سنعمل على إيضاحه في إبّانه وفي حاضر أوانه.

(127) راجع في هذا الشأن، عبد الجواد ياسين، **السّلطة في الإسلام العقل الفقهيّ السّلفيّ بين النصّ والتاريخ**، (مرجع مذكور)، إذ يقول في بداية الفصل الأوّل: «قانون النّصّ قراءة في العقل الفقهي المسلم» «في البدء كان النّصّ أعني أنّه لم يكن ثمّة إسلام قبل النّصّ، أي قبل الوحي الثّابت بالكتاب والسّنّة. ومن هنا كان لا بدّ أن ينتهي بنا التحليل الأخير إلى القول بأنّ الإسلام، ليس شيئاً آخر غير النصّ، وهو ما يؤدّي بدوره إلى القول بأنّ الحجيّة في الإسلام، ليست لشيء سوى النّصّ»، ص33.

لقد اجتمعت كل تلك المقدّمات التي حملتها خطبة الكتاب وأقواله على مدارين مدار الواقع le réel (الوقائع، الحقائق، الافتراضات) ومدار المؤثر والمفضّل Le préférable (القيم وهرميّاتها ومواضع الأفضل فيها)[128] وهذا البسط يبطن رؤية ويختزل موقفاً من الخطاب المفضول، لأنّ الطّبريّ وهو يمارس الفعل التفسيريّ، إنّما يقرّ سلفاً بنهجه ويعيّن غاياته «بيان علل كلّ مذهب وتوضيح الصّحيح والتّوجيه إليه»[129].

فمرمى الطّبريّ استقبال القيم المنذورة من خلال دحر القيم المرذولة التي عدّها تعكيراً لصفو النّبع وتأجيلاً لمطلوبه لذلك أدار مقدّماته الحجاجيّة على ما له بالواقع صلة حتى يرسّخ مزاعمه ترسيخاً يصلها بالمشهور المشترك ليبني في طور ثانٍ بعد أن يثبّت الخطاب في نسبه ويغرسه في أصله آفاقاً تستقبل ويبشر بها[130] تحمل قيم المفضّل وملامح الحقيقة التي استجمعها الطّبريّ كما ادّعى وقدّر منّة من الله لأنه صدّق أحكامه وأقرّ تعاليمه فكان الصّفيّ الآخر يؤتمن على وحيه يشرحه ويفسّره، يؤوّله ويجلّي خباه». فالطّبريّ يرسم بذلك شرعيّة خطابه[131] الّذي لم يكن طارئاً بل كان تكليفاً واصطفاءً تصدّق تأويلاته وتؤمن مسارات النّظر فيه من فرقة الاختلاف ومغبّة التّخريجات الّتي لا وجه لها من الأصل/الحقّ الّذي مختزله الصّفيّ الحامل (محمّد) ومتبوعه الصّفيّ/المؤمن (الطّبريّ) فيصنع بذلك تناظر بين المبلّغ الأوّل والمبلّغ الثّاني ويوصل الخطاب التّفسيريّ مقدّمات ومتوناً بمنابع الاقتناع وأصول الاعتقاد فتحصل طاعة الجمهور لأنّ حسّه المشترك خوطب وعواطفه استثيرت وعقله استجاب ليقول المقرّرات المذهبيّة الّتي قدّمها الطّبريّ علامة على الحقّ الأزليّ يستمدّ من اللّوح المحفوظ منبع كلّ حقّ ومصدر كلّ

(128) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص313.

(129) جامع البيان، ص27.

(130) عن علاقة الحجاج بالواقعيّ المشهور وما يتولّد عن ذلك من رسوخ للقيم وثبات للعقائد في عقول المخاطبين وعواطفهم، راجع:

Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 8 *(Les arguments basés sur la structure du réel)*, p. 95-134.

(131) عن مقولة الشرعيّة في الخطاب الحجاجيّ، راجع مثلاً:

Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 1, p. 7-17.

يقين[132]. وهذا دليل آخر على مدى استناد علماء الأثر إلى الصّفوة الأولى وما خلّده الزمن عنها من روايات وأخبار تُعتمد ويُحتجّ بها[133]، فهؤلاء العلماء الذين منهم الطّبري، سندهم في تجلية الحقائق، الأصول لا التّوابع، المصادر لا التفريعات لذلك بزّوا آراء المخالفين ونفوا مزاعم المناوئين من علماء الأنظار ودعاة الأبصار وهو ما سنقيم عليه فصول الأطروحة الآتية، أدلّة نقرأ من خلالها أشكال التّنازع بين المذاهب والأنساق وما ينتج عن ذلك من توابع وآثار تجلوها معتقدات المفسّرين وتلهج بها خطاباتهم[134].

2 ـ المقدّمات الحِجَاجيّة/الاختيار وطرائق العرض

■ اختيار المعطيات

لا يقتصر عمل صانع الخطاب على مجرّد عرض المقدّمات الحِجَاجيّة عرضاً يتوالى أو يتفاوت بل إنّ عمله يتجاوز ذلك ويتعدّاه إلى إجادة العرض وحسن البسط. وهاتان القيمتان لهما صدى كبير في صناعة الاقتناع واستثارة التّصديق في الجمهور الحاضر أو المفترض بوصفه مقولة تجرّد أو تمثّل، تستحضر أو تدرك[135]

---

(132) راجع مفهوم اللّوح المحفوظ/الكتاب السّماويّ/ أمّ الكتاب، ضمن كتاب أركون (محمّد)، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، (مرجع سابق)، إذ يقول في هذا الشّأن: «(. . .) ولكنّ هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلّها، فالواقع أنّ الوحي ككلّ محفوظ في الكتاب السّماوي المعروض بقوّة شديدة في القرآن هو في الواقع، أحد الرّموز القديمة للمخيال الدّيني المشترك الذي كان شائعاً في الشّرق الأوسط القديم»، ص19.

(133) نعني بمفهوم الصّفوة الأولى (النّبيّ والتّابعين خاصّة)، لأن لهما أثراً ومكانة في الاعتقاد الأثري، يمثلان فيه حُجّة سلطة تقوّي الخطاب المحتجّ به وتمنحه الشّرعيّة وتعلّق به الفعل.

(134) إنّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، جملة من «التّشكيلات الإيديولوجيّة» الّتي تمثّلها المذاهب الفكريّة والأنساق العقديّة الّتي لكلّ مذهب تتجادل فيما بينها وتتعامل وهذا الأمر سنؤجّل فيه النّظر في ما يستقبل من أبواب وفصول.
راجع تعميقاً لهذا المشغل حميش (بنسالم)، **التّشكلات الإيديولوجيّة في الإسلام الاجتهادات والتّاريخ**، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1/ 1993، ينظر من هذا الكتاب الملحق النّظري «الإيديولوجيا بين التّأسيس والاشتقاق» الفرق في الإسلام، ص209-224.

(135) عن الجمهور وأنواعه في الخطاب الحِجَاجيّ، راجع على سبيل المثال:
- Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3 (L'argumentation, l'orateur et son auditoire), p. 23-39.

وهذا الأمر الدّائر على إجادة المحاجّ العرض والتقديم لبلوغ المآرب وإصابة المفترات الفاضية بتحويل القيم وتغيير العقائد الّتي ترسّخ محدثات بديلة تكون حاصل التأثير وثمرة الفعل الّذي يمارسه الخطاب الملفوظ على ذهن من يسمع وقلب من يتقبّل فيحصل الإذعان وتكون الاستجابة عملاً مناسباً ينجزه المخاطب إنجازاً اقتضته قوّة الانفعال، ودعت إليه حَمِيَّة التصديق(136)، دليلاً على ما يوكل للحجاج من مهمّات جمعت بين إحداث التأثير وإصابة الفعل وجعل تلك القيم المتولّدة عن الآثار حاضرة لا غائبة(137) وهو ما قضى أن يحدث ضَرْبٌ من نَحْت القيم في عقول المتقبّلين وأهوائهم، لأنّ الجمع بين انفعال الهوى وما يلقى عليه من حوادث وطوارئ وبين تصديق العقل وما تعرض له من ردود فعل كفيل بحدّ الأثر الحِجَاجيّ والظّفر بنجاعة العمل البرهانيّ(138). وقد تجلّى أمر اختيار المعطيات الحِجَاجيّة: إبانة تصريح وإخبار كما تجلّت تلميحاً وإشعاراً، لكنّ التّبصّر بمقامات الخطاب ومراتبه يضمن لنا الوقوف على تلك الظّاهرة واستحصال هيئاتها وأشكالها الّتي جاءت كلّها مهتدية في أصولها بموضع الفاضل والمفضول، عقائد وتصوّرات.

وهذه القيمة هي الّتي سيتأسّس عليها مدار الحِجَاج في جامع البيان تأسّساً كاملاً تنقاد بها سياسته وتتلوّن بها حججه وتتقوّم بها استراتيجياته(139) وليست هذه

=

- Amossy, *l'argumentation dans le discours*, op. cit., chapitre I, (L'adaptation à l'auditoire), p. 33-59.

(136) يعدّ تصديق الجمهور بما يلقى على عقله وما يبسط على قلبه من أفكار وآراء، أسّاً مركزيًا في نجاعة العمل الحِجَاجيّ وإصابة المرمى الإقناعيّ وتتميم الغاية الّتي من أجلها قام ريدانيها تأسّس.

(137) عن علاقة القيم في الحجاج، بمبدأ الحضور راجع:

- Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 4, (Choix, Présence et présentation), p. 47-63.

(138) عن مكانة اجتماع العقل والهوى/العاطفة في الخطاب الحِجَاجيّ وعلاقة ذلك بالتصديق والاقتناع، راجع مثلاً:

- Amossy, op. cit., Partie III (Les voies du logos et du pathos), p. 143-224.

(139) يُعدّ مبدأ الفاضل والمفضول، في جامع البيان، قانوناً محرّكاً في توجيه سياسات الخطاب وتلوين استراتيجياته، وقد وقفنا على هذا المآل النظريّ في تحليل المقدّمات وسنقف على نظائر له في تحليل الاستراتيجيات واستبيان السّياسات.

المصادرة من قبيل الرّجم بالغيب ولا هي من قبيل التكهّن المبكّر وإنّما هي حاصل تجريب على المقدّمات الحجّاجيّة الّتي رأينا فضائلها وعاينّا منازلها نظريًا واختباريًا في توجيه مسارات الخطاب والتّكهّن بمآلاته[140]، لذلك كان اختيار الطّبريّ المعطيات الحجّاجيّة في خطبة تفسيره ومبتدإ أقواله محكوماً بهذا التّصوّر يستجلي من حدوثه في الخطاب فعلاً لا افتراضاً، وقد كان عرض الخطبة عرضاً خبر فيه صاحبه حاجات الجمهور من جهة القيم وثوابت الاعتقاد حتّى يضمن تصديق المقال والعمل بالآثار، لكي يكون الحجّاج ناجعاً والكلام نافعاً ومبدلاً قيَماً رأى الطّبريّ فيها العِوَج ولاحظ في نظامها الخلل والانخرام[141] وما كانت هذه الخبرة بالجمهور أن تحدث، لولا قيام الحجّاج خططاً وسياسات على مبدأ تأويل الحضور المعطى بجميع أنواعه ومختلف أشكاله لغةً ورموزاً، فكراً واعتقاداً، التّأويل المطلوب حتّى تكون موافقة لما يرسمه لها مستعملها من مقامات تتنزّل داخلها ووظائف تعلّق بها وأدوار توكل إليها غايات ومآلات[142] وقد مرّ اختيار المعطيات في مقدّمات جامع البيان خطبةً وأقوالاً بجملة من المراحل اعتمد فيها الطّبريّ مبدأ التّدرّج من بسط عموم القيم إلى تأصيل خالص المزاعم[143] والآراء، إذ انطلق

(140) لقد مكّننا النظر في المقدّمات الحجّاجيّة وأشكالها المختلفة من الوقوف على أنّ مولّد القيم في خطاب المقدّمات، إنّما هو الزّوج (الفاضل والمفضول)، الّذي عنه تنشأ جلّ المواقف الحجّاجيّة والمضامين الاستدلاليّة الّتي يضمّنها الطّبري خطابه ويدمجها جوابه.

(141) يُعدّ مبدأ استبدال الأفكار وتعديلها، من الأصول البانية كلّ خطاب حجّاجيّ، يروم النّجاعة ويهدف إلى التّحويل، لذلك اهتدى خطاب الطّبري الحجّاجيّ الموجّه إلى الخصوم والمناوئين من «الجاحدين» «الكافرين» وغيرهم من الغلاة المؤوّلين بهذا المبدإ، فنفى خطابات وأعلى مقالات.

راجع في ذلك ـ للوقوف على مجلى هذه الظّاهرة ـ، جامع البيان، (المقدّمات)، ص 28-88.

(142) عن علاقة الحجّاج بالمقام، شرطاً من الشّروط ومبدأ من المبادئ، راجع عبد الله صولة، (المرجع المذكور)، ص320.

(143) تبدو ظاهرة التّدرّج في اختيار المعطيات Les données في خطاب مقدّمات جامع البيان خطبةً وأقوالاً، ظاهرة جليّة من خلال هذا المثال الّذي نجرّد صورته ونمثّل هيئاته كالتّالي:

الحمد والتّعظيم ← الاعتبار والتّسليم ← الإيمان والتّصديق ← العمل والتّحقيق
(4) (3) (2) (1)

عمل الخطاب من بسط المعلوم المشترك الّذي يقبله عقل كلّ سامع ويصادر عليه فهم كلّ عارف، نعني جلالة مقام الله وما ينتج عنها من حكم وأقوال وأفعال يستدعي المقام قبولها وتصديقها، وهذا الحاصل الّذي ستبنى عليه فيما بعد مختلف أركان الخطاب بعد قاعدة الاشتقاق في إلقاء ما يجدّ من ثوابت الفكر الأصوليّ الأثري على الجمهور، عاطفةً وعقلاً وهو ما حدث بالفعل عندما قضى الخطاب المشتقّ من قاعدة الاعتقاد تلك أن تعتبر الأمّة الإسلاميّة ورموزها (النّبيّ/ النصّ)، أمّة مفضولة ملّقت بشرعها الصّفات[144] وبحاملها النّعوت والعلامات[145] الّتي تعدّ في أنظار علماء الحجاج والمتبصّرين به مظهراً من مظاهر جعل تلك المعطيات المبسوطة ملائمة مقامات الحجاج، متناسبة معها[146] وقد أدار الطّبريّ نعوته على محاور ثلاثة تبني قواعد الاعتقاد الأصوليّ الأثريّ:

- الله
- القرآن/النّبيّ
- الأمّة المفضولة (المؤمنون/المسلمون)

وما يلفت النّظر في تلك النعوت، كونها نعوتاً ترشّح المفضولين (المؤمنون/ المسلمون/النّبيّ) لتبرزهم وتعلي شأنهم وترفع مقامهم[147] وهذا الأمر ليس مجرّد

---

* هذا التدرّج في اختيار المعطيات الّتي عليها ستجرى المحاجّة فيما بعد، يعكس مسار الطّبريّ الحجاجيّ الملتزم بمبدإ تصريف كفاءة منطقيّة، تقضي بالتّدرّج من عموم المقاصد إلى خصوص المعاقد (العمل والتّنفيذ).

(144) يبدو هذا الأمر جليّاً في قول الطّبري «ثم أمّا بعد، فإنّ من جسيم ما خصّ اللّه به أمّة نبيّه محمّد (ص) من الفضيلة، وشرّفهم به على سائر الأمم من المنازل الرّفيعة، وحباهم به من الكرامة السّنيّة...»، جامع البيان، ص26.

(145) نفسه، ص26.

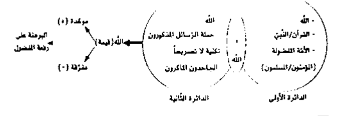
(146) عن علاقة المعطيات بالمقام، راجع صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص319.

(147) نفسه، ص316، إذ يقول في هذا الشّأن «من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للحجاج، اختيار النّعوت أو الصّفات Le choix des qualificatifs، فالصّفات تنهض بدور حجاجيّ يتمثّل في كون الصّفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع (...) وإنّما المقصد الحجاجيّ من إطلاق الصّفة تحديد نوع الموقف الّذي ينبغي أن يحكم به عليه (...). إنّ إطلاق الصّفات المفيدة مدحاً وذمّاً هي من قبيل المصادرة على المطلوب Pétition de principe، لكونها غير مبرّزة لكنّها مصادرة على المطلوب في كلمة واحدة».

عرض بريء، أراد أن يحصّل منه الطّبريّ متعة وتسلية، بل هو عرض لا نفهم حقّ معناه وجليل مغزاه إلاّ إذا نوظر بما يرشح عن تلك الدّوائر الثّلاث البانية أصول الاعتقاد الأثريّ من دوائر مشتقّة يظهر من خلالها التّناقض ويرتفع من مجلاها التّفاضل والتّمايز[148].

- الله
- حملة الرّسائل المذكورون بالتّكنية لا بالتّصريح
- الجاحدون الماكرون

فلئن توحّدت الدّائرتان في جامع الله، قيمة واصلة فإنّهما تفترقان في عرض المعطيين الآخرين (حملة الرّسائل، الجاحدون الماكرون) وهذا التّخريج يجيز لنا اعتبار ما عددناه قيمة وصل بين الدّائرتين من منطلق «عنف تأويليّ»[149]، دليل افتراق وأمارة تخالف. فالطّبريّ وهو يعرض مواقفه عرضاً فيه عمل وتدبير إنّما يريد بذلك البرهنة في صمت على كون إله المؤمنين المسلمين إلهاً مفضولاً يعادل رفعة المعتقدين في الفضل والقائلين بمجده وعدله وحتى يدرك هذا التّقابل الّذي يجاهد الخطاب لرسمه وكتابة معالمه علناً وخفاءً، نجرّد ذلك في رسم يفصح عنه تمثيلاً وبياناً.



(148) إنّ التّمايز الّذي تبيّنه المقارنة والمناظرة بين عناصر الدّائرة الأولى وعناصر الدّائرة الثّانية يتجلّى تصريحاً وينعكس تلميحاً، فالطّبري جارية سياسات خطابه إلى تفضيل المسلمين المؤمنين على الجاحدين الماكرين وتبجيل الرّسالة المحمّديّة عمّا دونها، ارتفاعاً وبروزاً إلى حدّ يغدو معه الله مصدر الرّسائل ومنبع التّعاليم، «إلهين»، إلهاً موحّداً جامعاً وإلهاً مخصّصاً مميّزاً، وهذا الرّشح التّأويليّ المبنيّ على «عنف التّخريج»، نمثّنا به بواطن الخطاب وطبقاته اللاّئذة بصمت التّعفّف، المسيّجة، بصواب الاعتقاد.

(149) عن التّأويل عنفاً ومغامرة، راجع مثلاً:
- Castoriadis Aulagnier (P.), *La violence de l'interprétation*, op. cit.

وهكذا ندرك من خلال اختيار المعطيات الّتي بها تتقوّم مقدّمات الحجاج وحدوده وعليها تتأسّس مآلاته ونذوره، أنّ الطّبريّ وهو صانع الخطاب وموجّه أفعاله، إنّما كان في اختياره المعطيات بصيراً بوظائفها عليماً بمراتبها، إذ يقدّم ما هو قابل للتّسليم ويؤخّر ما لا يجيزه المقام وما لا يطلبه مقتضى الحال[150] فهو ترجمان عقديّة وحامل فريضة أدّاها ببيان لفظه عندما أفصح في خطبته عن علّة تصنيفه هذا التفسير قولاً ناطقاً وبياناً ساطعاً «ونحن - في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه - منشؤون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكلّ ما بالنّاس إليه الحاجة من علمه (...) جامعاً (...) كافياً (...) ومبيّنو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضحو الصّحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه»[151] وهذا ما يجعلنا نعتبر المقدّمات الحجاجيّة مدخلاً ناجعاً لاستحصال طرائق الحجاج وأشكاله في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة مادّة بحثنا وأساس مشغلنا[152]، لذلك عدّت بإجماع المنظّرين من ثوابت المباشرة ومن ركائز المقاربة[153] لأنّ المُحاجّ يعرض من خلالها خطاطة علمه وسياسة نهجه للقضايا المبسوطة والمآلات المنحوتة في مستقبل الزّمان يصيبها عقل المخاطب وينفعل بها وجدانه حتّى يعمل بها في طور ثانٍ عمل الطّاعة والاستجابة ويحدث من خلالها آثاراً ارتجاها المخاطب يقيس بها نجاعة خطابه ويحدّد من خلالها سمة نصابه لأنّ الكلام مقادير توزّع قسمة معدولة على الدّواعي

---

(150) تبدو علاقة الحجاج بالمقام وطيدة متمكّنة، تقاس بها نجاعته ويعبّر من خلالها نفوذه، راجع في ذلك صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص320. وعن أثر السّياق في تكييف الأفكار وبنية المواقف راجع:

J. Gumperz (John), *Discourse strategies*. Cambridge University Press. First published, 1982, *contextualization conventions*. p. 130-152.

(151) جامع البيان، ص 26-27.

(152) للمقدّمات الحجاجيّة دور في جعل المخاطبين، متهيّئين عقلاً ووجداناً لما سيلقى عليهم من مضامين حجاجيّة، عليها يكون مدار التصديق ومن خلالها يكون الاقتناع.

(153) عن منزلة المقام في الحجاج، لدى المنظّرين، راجع في ذلك تمثيلاً لا حصراً المؤلّفات التالية:

- Perelman, op. cit., chapitre 3, p. 35-53.
- Eemeren et Grootendorst, op. cit., chapitre 6, p. 71-83.
- صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص307-323.

والحاجات حتّى لا يبطل مجراها ولا يسقط سنام مغزاها[154] وهذا الأمر محطّ العناية فيه ما للألفاظ من أفعال رمزيّة[155] تسلّط على المنفعلين بها تسلّط حضور يمارس من خلاله الفاعلون الاجتماعيّون الّذين جمعوا إلى عمل اللّفظ سرعة التّحقيق[156]، والتّحقيق في مقامنا هذا كامن في جعل المعطيات محكمة العرض، نافذة الفعل حتّى تهيّأ العقول وتطوّع العواطف فتقبل أنماط التّخريج المعروضة في متن التّفسير آية من آيات الدّفاع عن بيان النّصّ وعلامة على جلالة حامله ورفعة المعتقدين فيه. وهذا المجلى المنكشف من اختيار المعطيات تعمّقه طريقة العرض ويقوم شاهداً عليه شكل الخطاب الّذي ترد ضمنه تلك المعطيات وتحضر في محيطه تلك الوقائع.

* طرائق العرض وأشكال الخطاب

تقترن طرائق العرض وأشكال الخطاب الّتي تحملها بنجاعة محتوى العرض وأشكاله[157]، فالنّجاعة تضمن للخطاب فعله وتحصّل له عمله وهما قيمتان أساسيتان عليهما يكون المعتمد في بناء حجاجيّة النّصوص المصنوعة والخطابات المرسلة[158]، لذلك يعمد المخاطِب/المُحاجِج وهو يهيّئ سامعه «للعمل المباشر سلوكاً وتوجيه أذهانهم وجهة معيّنة فكراً»[159] إلى جملة من الطّرائق وجمعاً من

(154) من المبادئ الّتي تتقوّم بها النّجاعة في الخطاب، بثّاً وتقبّلاً، أن تكون قسمته على المقامات والأحوال، معدولة مرتوبة، حتّى يفيد ويمتع وقد اشتغل علماء العربيّة بهذا الأمر، فمارسوه ونظّروا له (الجاحظ، أبو حيان التوحيدي...).

(155) عن اللّغة، ألفاظاً وتراكيب، سلطة رمزيّة، راجع على سبيل المثال:
- Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Hompson, Editions du Seuil, 2001, Paris, *Préface*, p. 7-51.

(156) عن جمع الفاعلين الاجتماعيّين بين قوّة اللّفظ ونجاعة العمل، راجع تمثيلاً على ذلك:
- Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F, 2ème édition mise à jour, 2002.

وهذا الجمع بين قوّة القول ونجاعة الفعل من النّاحية السّوسيولوجيّة، يقيم نوعاً من السّيطرة الرمزيّة Domination symbolique، يمتاز بها الفاعلون الاجتماعيّون عمّا دونهم، فيطوّعوا فضاء الفعل وينشروا خطاباتهم وينفّذوا أقوالهم.

(157) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص316-323.

(158) نفسه.

(159) نفسه، ص317.

الأشكال تمرّ من خلالها الأفكار الجاري على وثاقتها ذهن المحاجّ وعقيدته، كي تجد في عقل الجمهور وأهوائه ما يعادلها توازناً وتناظراً، استجابة وطاعة. وقد صرف الطّبريّ في مقدّمات تفسيره خطبة وأقوالاً تلك الأشكال الّتي - ستعمل على استجلاء أبينها وأظهرها - بطريقة ضمنت لخطابه نجاعة التّأثير وعلّقت به قوّة الحضور.

- طرائق العرض

● عرض المعلوم لبلوغ المجهول المخيّل

لقد وقفنا على هذا الأمر ونحن نحلّل منطلقات الحِجَاج أنواعاً وأشكالاً، حيث خلصنا إلى أنّ جلّ تلك المنطلقات كانت مهتدية بمبدإ تقدير موافقة المخاطب واعتبار ما يعرض على كيانه عقلاً وأهواء من الأفكار والآراء، إنّما هو مشهور لديه معلوم، أمرته به السُّنة الدّينيّة وأرشدته إلى الاعتقاد فيه ثقافته وأصول إيمانه[160].

فهذا المذهب في الاعتقاد الموجّه به وعي الطّبريّ ونظراته إنّما هو داخل فيما لذلك المذهب من أبعاد سكت عن التّصريح بها ظاهر الخطاب وصمت عنها سطحه.

وقد أرشدنا إلى هذا الاعتبار منظّرون وقفوا في أبحاثهم على ما يتضمّنه الخطاب عادة والمقدّمات الحِجَاجيّة خاصّة من صمت تحويه أشكالها، فلا ينكشف ويتجلّى، إلاّ إذا فكّك الخطاب وكشفت ارتجاعاته[161]، فالطّبريّ يصادر على

---

(160) عن علاقة المنطلقات الحِجَاجيّة بمشهور العقائد ومعلوم المبادئ والأفكار، راجع:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3, Les prémisses de l'argumentation, p. 35-53.

وخاصّة قوله:

«S'adapter à l'auditoire, c'est avant tout choisir comme prémisses de l'argumentation des thèses admises par ce dernier», p. 43.

(161) عن تضمّن المقدّمات الحِجَاجيّة بوصفها شكلاً من أشكال الخطاب، صمتاً وإضماراً، راجع على سبيل المثال:

- Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 6, (Les prémisses implicites du discours argumentatif), p. 71-83.

المشهور حتّى يهيّئ لخطابه تربة خصبة يغرس فيها ويثمر وهو ما يعني أنّ عقل الجمهور الموجّه إليه الخطاب عقل متجانس وإيمانه إيمان شديد عميق لا يكدّر صفوه عدول المارقين وخروج الجاحدين[162]، ممّا يرسم للخطاب حدوداً لا يتعدّاها تتقوّم في جملتها بكون الاختلاف فرقة والتأويل محنة والكفر وصمة ومذلّة[163]، فالطّبري يسيّج عقول جمهوره بأسيجة ظاهرها إيمانيّ وباطنها مذهبيّ حتّى يكون خطابه نافعاً نافذاً، وأفكاره موصولة، مقبولة تحصّل لدى الجمهور الطّاعة وتحقّق لدى صاحبها النّجاعة الّتي هي جماع المطالب في الحجج المقدّمة والطرائق المتّبعة تلقى بها المقدّمات وتبسط الصّدور[164].

● الإبطاء والإطناب

ينجلي هذا الوجه من طرائق عرض المقدّمات، حتّى تبدو نجاعتها ويدرك أثرها في المتقبّل، من خلال الإبطاء في عرض الأفكار وبسط العقائد الّتي يضمرها الباثّ ويبطنها وهذا الأسلوب يتضمّن في ذاته قيمة حِجَاجيّة مدارها على حمل

---

(162) يبني الطّبريّ خطابه على تصوّر مفاده كون الجمهور الّذي إليه يتوجّه الخطاب، جمهوراً متجانساً، عقائد وتصوّرات. لذلك صادر على المشهور فأقام على أسسه عقائده وبنى على قواعده أفكاره.

(163) الاختلاف/التّأويل/ عدم الإيمان، هي أهمّ القيم الّتي استبدلت ونفيت آثارها، وهذا الاعتقاد المهتدي بالائتلاف والإبانة والتّصديق، نبعه متأصّل داخل التّصورات الفقهيّة الأصوليّة الّتي حدّدت لنفسها جملة من القوانين/الأسيجة الّتي تسيّر مناحي الاعتقاد وتوجّه مسارات الخطاب المتولّد منها والمعدول عنها، إذ تغدو تلك الأسيجة الّتي أفرزتها تعاليم المؤسّسة السّنّيّة الأرثوذكسيّة الإسلاميّة، صوت الحقيقة ومجلاها الأوحد، لا محيد عنه ولا انفكاك منه، بوجّه الأفهام وينقّي الأعلام ويطلق الأقلام.

(164) عن أثر المذهب في عقائد الفرق وتوجيه حركة تأويل المعطيات الحِجَاجيّة المضمّنة في الخطاب، راجع أصل هذا الاعتبار، ضمن كتاب ابن عبد الجليل (المنصف)، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، (مرجع سابق)، إذ يقول مبرزاً هذه المنزلة الّتي لمقالات المذاهب والفرق: «تحتلّ مقالات الإسلاميّين قديماً وحديثاً موضعاً دقيقاً بين سائر الفنون الّتي يشملها الفكر الإسلاميّ لأنّها: قول في الاعتقاد ومنزع في التّشريع ورأي في إمامة النّاس وتدبير شؤونهم، بل هي قبل هذا كلّه تفسير للنصّ المنزّل تفسيراً على وجه، واستحضار لسيرة النّبيّ أحياناً بكيفيّة، ويزيد الأمر دقّة حين يكون في المقالة تصوّر للذّات الإلهيّة مباين لغيره وفهم للمعاد على صفة ويبلغ الأمر مداه حين يشتقّ المسلم تمام لحظته الوجوديّة من المقالة الّتي أرسلتها فرقته أو طائفته...»، ص20.

المتمثل على الاقتناع من خلال الإبطاء والتدرّج لا من خلال التعجيل والتسريع[165] وهذا الأمر يستدعي قدرة لدى المحاجّ كبيرة وثقافة لدى المستدلّ واسعة وخبرة بالجمهور راسخة، لأنّ من شروط النجاعة أن يكون الإطناب في العرض طريفاً حتّى لا يدبّ الضجر ولا يتولّد الملل في عقول الجمهور وأهوائه[166] وقد بدا هذا النهج في عرض الأفكار وبسط العقائد في مقدّمات الطّبريّ ـ التي نحلّل ههنا محتوياتها ونفكّك ثوابتها ـ بيّناً، اعتمدت لإدراكه قيمة وقانوناً جملة من التقنيات أهمّها:

- جزالة النّعوت الدّائرة على الذّوات الموصوفة حتّى تبرز وتعلو[167].
- تضمين آيات من النّصّ القرآنيّ لتكون شاهداً وبرهاناً[168].
- صناعة مقارنات وتناظرات يفضل من خلالها المفضول ويرذل المرذول[169].
- الشّواهد الأثريّة المطوّلة الفاعلة في الكيان الإنسانيّ لجلالها ووثاقة مضامينها[170].

إنّ هذه التّقنيات الّتي تمدّ بها أوساع الخطاب وتنتشر مساحته إنّما هي طريقة مآلها النّجاعة ومنتهى أمرها الاقتناع ومبلغها الموافقة المفترضة الّتي يدّعيها بأنّها منجزاً للخطاب بانياً له[171] وحتّى لا يكون الإطناب والبسط من دواعي الملل والضجر بمجّه الجمهور ويجانبه، أحكم الطّبريّ طرائق صوغه جزالة في العبارة وموازنة في الأشكال مقادير وكميّات، إذ أخذ شكلُ العبارة من الشّعر وَقْعه ورحيقه وجوهره، ونحن عارفون بسلطان الشّعر على عقول العرب حتّى اعتبره بعضهم

---

(165) عن تضمّن قانون الإبطاء في عرض المقدّمات، قيمة حجاجيّة ينجرّ عنها الاقتناع وينجم منها التصديق، راجع صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص318.

(166) نفسه.

(167) نفسه، ص25-27.

(168) نفسه، ص25-26.

(169) نفسه، ص25

(170) نفسه، ص25-26.

(171) النجاعة/الاقتناع/الموافقة المفترضة، هي القواعد الأساسيّة الّتي يبنى عليها الخطاب وتقوم ركائزه، لذلك توخاها الطّبريّ وأحكم تصريفها على مقامات الخطاب وأحوال المخاطبين، كي يقنع ويؤثّر، يحوّل ويبدّل.

علمهم البليغ لا شيء يفوقه ولا شكل يجاوزه»[172] فمخاطبة الجمهور بقيم في الجمال ورثتها ذاكرته وتربّى عليها ذوقه يعدّ من دواعي تجاوز مغبّة الوقوع في مناطق لا يرتجيها صانع الخطاب كي لا تهدر نجاعته ولا تتلف آثاره الّتي عليها مقام الكلام وعليها جريان أركانه في تبديل العقائد وتحويل الآراء وتثبيت الطوارئ المضمرة الّتي جسّدها الخطاب فأعلى صورتها وشرّع إمرتها فجلاّها سلوك المعتقد من خلال الطّاعة ومن منطلق التّصديق باعتبارهما شرطين يصنعان حجاجيّة الخطاب مآلاً مركّباً وحاصلاً معقّداً.

- **تكثيف الأخبار ومراكمة الرّوايات**

تبدو ظاهرة تكثيف الأخبار ومراكمة الرّوايات في جامع البيان عامّة وفي المقدّمات الّتي عقدها مؤلّفه خاصّة من الظّواهر اللاّفتة لكثافة ورودها واطّراد تداولها داخل فضاء النصّ وفي محيط خطابه[173] وهذا المنحى داخل في طريقة العرض، القاضية نظمها أن يمنح الخطاب مكانة به جديرة لدى المتقبّلين وجعل محتوى الكلام ذا مكانة تشرّع فعله وتقوّي أثره وقد علّقت ظاهرة تكثيف الأخبار ومراكمة الرّوايات في مقدّمات جامع البيان خطبة وأقوالاً، بجملة من المواضيع أجلاها:

- «القول في البيان عن اتّفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان والدّلالة على أنّ ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة من الإبانة عن فضل المعنى الّذي به باين القرآن سائر الكلام»[174].

---

(172) راجع أصول هذه النّكتة وتوابعها في تفتّق الشّعر وتشريع سلطانه، أحمد العزب (محمّد)، طبيعة الشّعر، منشورات أوراق، 1985، ينظر من هذا الكتاب الكلام المعقود على «عن الشّعر ما هو»، ص9-25.
وكذلك المناعي (مبروك)، الشّعر والمال، بحث في آليات الإبداع الشّعريّ عند العرب من الجاهليّة الى نهاية القرن الثّالث للهجرة، منشورات كليّة الآداب، منّوبة، 1998، وكذلك كتابه، في إنشائيّة الشّعر العربيّ، مقاربات وقراءات، دار محمّد عليّ الحامّي للنّشر ومركز النّشر الجامعيّ، ط1/ 2006
(173) تتجلّى هذه الظّاهرة من خلال كثرة الأسانيد المرويّة والأخبار المنقولة، فتواترها هناء تكراراً ومعاودة، يجعلها دالّة على سلطة الأثر الّذي حضر في مقدّمات الطّبريّ ومتن تفسيره، حضوراً مختلفة أشكاله متباينة مظاهره.
(174) جامع البيان، ص31-34.

- «القول في البيان عن الأحرف الّتي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم»[175].
- «القول في اللّغة الّتي نزل بها القرآن من لغات العرب»[176].
- «القول في البيان عن معنى قول رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن من سبعة أبواب الجنّة»، وذكر الأخبار الواردة بذلك»[177].
- «القول في الوجوه الّتي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن»[178].
- «ذكر بعض الأخبار الّتي رويت بالنّهي عن القول في تأويل آي القرآن بالرّأي»[179].
- «ذكر الأخبار الّتي رويت في الحضّ على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسّره من الصّحابة»[180].
- «ذكر الأخبار الّتي غلط في تأويلها منكرو القول في تأويل القرآن»[181].
- «ذكر الأخبار عن بعض السّلف فيمن كان من قدماء المفسّرين محموداً علمه بالتّفسير ومن كان منهم مذموماً علمه به»[182].
- «القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه»[183].
- «القول في تأويل أسماء فاتحة القرآن»[184].
- «القول في تأويل الاستعاذة»[185].
- «القول في تأويل بسم الله الرّحمان الرّحيم»[186].

---

(175) نفسه، ص31-34.
(176) نفسه، ص35-52.
(177) نفسه، ص53-55.
(178) نفسه، ص56-57.
(179) نفسه، ص58-59.
(180) نفسه، ص60-61.
(181) نفسه، ص62-64.
(182) نفسه، ص65-66.
(183) نفسه، ص67-73.
(184) نفسه، ص74-75.
(185) نفسه، ص76-77.
(186) نفسه، ص78-88.

إنّ الطّبريّ وهو يكثّف الأخبار ويراكم الرّوايات إنّما يريد أن يثبّت تلك المواضيع الّتي كان جماعها النّصّ القرآنيّ وفضائله لغة وحقيقة ووجوه تأويل[187] وهذا الأمر الدّاخل في الطّريقة الّتي من جهتها تعرض المقدّمات وتبسط المحتويات يرمي في باطن مقصوده إلى تعميق الإيمان بجدوى عقائد الطّبريّ وتصوّراته في فهم النّصّ فهماً يتوافق في مبادئه وأصوله مع أفهام الجمهور المسلم في القرن الهجريّ الثّالث عصر المؤلّف وما بعده وهو جمهور ما زالت ذاكرته وفيّة في انتسابها إلى مراجع الأسلاف تذكّراً وحنيناً[188].

● **الإطناب في ذكر الدّقائق وتشقيق الرّقائق الّتي تقضي بها المواضيع المبسوطة والمحتويات المطروقة**

تعدّ ظاهرة الإطناب في ذكر الدّقائق وتشقيق الرّقائق الّتي تقضي بها المواضيع المبسوطة والمحتويات المطروقة من الظّواهر اللاّفتة شأنها في ذلك شأن تكثيف الأخبار ومراكمة الرّوايات وهذا المبدأ في عرض المقدّمات قاض بجعل المتقبّل لا تساوره الشّكوك ولا تراوده التّخمينات فيما يُلقى على عقله أو عواطفه من مواضيع الكلام ومحتويات الخطاب[189] وقد بدت هذه الظّاهرة من الثّوابت الّتي عليها مدار الحجاج في جامع البيان يتكرّر تواردها في خطابه بطريقة تجعلها داخلة ضمن استراتيجيّاته محشورة في سياساته القوليّة والمقاميّة الّتي هي في منتهى

(187) عن منزلة النّصّ القرآنيّ من تلك القيم الّتي اجتمعت في الأقوال الّتي صدّر بها الطّبريّ تفسيره، راجع قوله التّالي وتبصّر الضّامت فيه «من اتبعه فاز وهدي ومن حاد عنه ضلّ وغوى»، ص 26

(188) من شروط توفّق الحجاج في إصابة المقدّر وإدراك المرجوّ، تأثيراً وإقناعاً، شرط توافق المخاطِب/ المحاجّ مع المخاطَب/ المحجوج في بعض القيم المشتركة والأفكار المتبادلة، راجع في ذلك من جهة التّمثيل لا الحصر:

- Eemeren et Gootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre 2 (Points de vue et divergences d'opinions), p. 18-32.

(189) إنّ المسار الّذي يقطعه الخطاب، لكي يبلغ مرمى تحصيل طاعة المخاطب ينفي إمكانية الشكّ فيما يعرض ويبسط وهو ما يحقّق للحجاج، موضوعاً، التوثّق والنّجاعة، إذ يتمّ هذا الغنم عبر جمع من الوسائط اللّفظيّة الدّائرة على قيم الكلام ووجوه تعريفه والمؤشّرات المقاميّة الدائرة على طاقات التّأثير ودواعي الفعل، حتّى يكون الاقتناع حاصلاً من تفاعل الملكات كلّها والوسائط جلّها وهو ما يبني استراتيجيّة المحاجّ ويقيم سياسته.

شعار الزهد الأصلي والثابت الجوهري في خطاب الطبري الحجاجي الذي يرمي إلى دحض الموهوم وتثبيت المأصول من دعائم الاعتقاد ومبادئ الفهم والتأويل التي يريد أن تعي بها عقول جمهوره توحيداً وتعظيماً وأن تجانب ما دونها مما عنه شوائب وزوائد حتى يصفو نبعها ويخلص أصلها[190] فكأن الطبري يرمي ممثلاً في توخيه ما اتبعه الجماعة من السلف وطريق أهل العلم من المتمسكين بالسلف[191]. فهؤلاء بمثابة القاعدة التي عليها يبنى التخريج أصلاً وفرعاً والمرجع الذي إليه يكون الأوب إذا أشكل أمر أو خفي مشغل. لذلك كان الاستناد إلى آراء الأسلاف أخباراً مختصرة ودقائق مطولة موسعة، شاهداً على نهج الطبري الفكري في تفسير آي القرآن وتأويل مقاصده[192] وهو ما سنقيم على آثاره الدليل عند اشتغال بمقتضيات الحجاج وآلته في تفسير الطبري سورة البقرة لتتجلى لنا بذلك صور ذلك التأثير الذي يسلط المعتقد ويوظف المذهب نسقين يحكمان جهات التفكير ويؤطران مقاصد النظر في قضية ما أو مشغل بعينه[193].

- أشكال الخطاب

لقد شغلنا فيما سلف بالطرائق التي من جهتها تعرض المقدمات فوقفنا على أجلاها وأبينها (عرض المعلوم لبلوغ المجهول المخبأ، الإبطاء والإطناب، تكثيف الأخبار ومراكمة الروايات، الإطناب في ذكر الدقائق وتشقيق الرقائق التي تقضي

(190) إن صفاء منبع الحقائق المستمدة من الوقائع المعروضة والآراء المبسوطة في المقدمات الحجاجية، أصل من أصول الاعتقاد الأثري، لأن الطبري من المدافعين على هذا الزعم، المتمسكين بهذا الأساس الاعتقادي، المحتمين بوابله والضابطين مجرياته. فصفاء المنبع من صفاء السريرة من منافذ إدراك الحق ومجانبة الرذيلة، فكأن الطبري يقيم بذلك، شبهاً بين الخطاب الأصل (القرآن) والخطاب الرشح (تفسير جامع البيان) شرفاً وتكليفاً، مكانة واعتباراً.

(191) جامع البيان، ص19.

(192) السلف، يمكن أن يكون نصاً أو حكمة أو نهجاً فكرياً أو سيرة وذكرة. وهذه المظاهر منها ما يحضر في خطاب الطبري مفرداً ومنها ما يحضر جمعاً، لكنها تتخذ كلها قاعدة إليها يستند وعليها يبني ليقيس مسالك نظره وجهات بصره بالقضايا، عارضها والجوهري.

(193) للمذهب اعتقاداً، أثر في توجيه الخطاب وتشكيل ملامحه وإقامة سياساته، لذلك سنمعن فيه النظر ونطيل فيه البصر في بحث الاستراتيجيات التي يضمرها خطاب الطبري ولا يصرح بها، نكشفها ونجلي خفاءها.

بها المواضع المبسوطة والمحتويات المطروقة) ونُعنى في بحث أشكال الخطاب بضبط أهمّ صيغ الحجَاج اللّفظيّة الّتي من خلالها تتولّد القيم الحجاجيّة وتنشأ المؤثّرات الخطابيّة[194] وحتّى يكون الوقوف على تلك الأشكال بالبيان المطلوب نقيم على ذلك جدولاً نحصيها فيه وننظّم عرضها داخله، نظفر من ذلك كلّه بالغاية المطلوبة والمقصد المرسوم.

الموجّهات التّعبيريّة	أشكالها اللّغويّة
النّفي	ليس ذلك، غير جائز، فلن يقول...
- طرائق الرّبط والاستئناف (الواو/ الفاء/ لكن...)	الواو، الفاء، ثمّ، فإذ كان، فقد تبيّن، ونحن، وأحرى، لأنّ، فإن كان ذلك كذلك، لأنّه محال أن يقال...
- الأمر	اعلموا عباد الله رحمكم الله...
- الاستفهام	ما برهانك، ما العلّة، فهل كلّ علم...
- التّمنّي والرّجاء	إن شاء الله، والله نسأل، فلو أنّ قائلاً قال...
- الأزمنة/ الإحالات	أكثرها موصول بدواعي المقام ومقتضيات السّياق
- الصّور والتّخييلات	المجاز بأنواعه/ التّضمين وهو من الظّواهر اللاّفتة الكثيفة/ الكنايات...
- الرّواسم والكليشيهات	بسم الله الرّحمان الرّحيم، صلّى الله على صفوته من خلقه...

إنّ تأويل الموجّهات التّعبيريّة وأشكالها اللّغويّة ومظاهرها المقاميّة الّتي تضمّنها الجدول، مشروط بما ينبثق عن تلك الموجّهات من أعمال لغويّة يرمي خطاب الطّبريّ إلى بلوغها وإصابتها في كيانات المتقبّلين عقولاً وعواطف، حتّى يحصل الإذعان ويتمّ الاقتناع، والتّأثير بفعل الكلام في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة شكل من أشكال التّسلّط الرّمزيّ، لذلك انشغل فاعلوها بتجسيم هذا الشّكل السّلطويّ تجسيماً اختلفت محمولاته وتباينت هيئاته حتّى بات علامة على إعجازها

(194) عن حمل بعض الصّيغ والألفاظ، قيماً حجاجيّة، راجع مثلاً:
- صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص320-321.
- Amossy, op. cit., Les choix lexicaux et leur poids argumentatif, p. 144-148.

وذيلاً على نموذها، وأفعال الكلام الّتي رشحت بها تلك الموجّهات التّعبيريّة يمكن تجميعها في الأنواع التّالية:

- التّوجيه الإثباتيّ
- التّوجيه الإلزاميّ
- التّوجيه الاستفهاميّ
- التّوجيه بالتّمنّي
- التّوجيه بالرّبط والإحالة
- التّوجيه بالتّصوير والتّخييل
- التّوجيه بالرّواسم والكليشيهات
- التّوجيه بدلالة الزّمن والصّيغة

وليس يعنينا من ذلك كلّه التّدقيق في الموجّهات[195] وما ينتج عنها من أفعال لغويّة قد تتوافق مع ما ذكرنا أو تختلف عنها زيادة أو نقصاناً، بقدر ما يعنينا ما تضفيه تلك الموجّهات من قيم حجاجيّة يصير بمقتضاها «هدف الحجاج ليس تدقيق بعض الجهات المنطقيّة الّتي للقضايا بقدر ما هو توفير الوسائل المفضية إلى إقناع الجمهور وحمله على التّصديق من خلال التّنويع في ضروب التّعبير عن الفكرة»[196].

وهذا الأمر يجعل الوسائل التّعبيريّة المستخدمة في الجهات معبراً ومحملاً شكليًا تثوي وراءه الغايات والمقاصد وما التّنويع في ذلك سوى دليل على مدى خبرة الطّبريّ وهو مصرّف الخطاب وبانيه، بمطالب الجمهور الذوقيّة، الجماليّة والعقديّة، الإيمانيّة والتصوريّة، الأنطولوجيّة لذلك نفّق خطابه وحدث مستجابه.

ج ـ التّقنيات الحجاجيّة

لقد سبق أن اعتنينا في مقامات مرّ بك ذكرها بالحجاج في تفسير سورة البقرة

(195) راجع في ذلك: عبد الله صولة (المرجع المذكور)، ص321-323.
Amossy, op. cit., Les pouvoirs du cliché, p. 186-187/figures, cohérence textuelle et argumentation, p. 189-192.

(196) صولة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص322.

أطراً ومنطلقات، من خلال النّظر في أنظمة الخطاب الّتي أدار عليها الطّبريّ خططه الحِجاجيّة، فجلّينا أهمّ المكوّنات الخطابيّة والموجّهات المقاميّة الّتي كانت تحضن أنساق الرّجل الفكريّة العامّة (تمثيله التّوجّه الأثريّ في تفسير القرآن) والعقديّة الخاصّة (الإسلام المتسنّن). وليس من نافل القول التّذكير ههنا بأنّ الفصل بين أطر الحِجاج ومنطلقاته وتقنيّاته واستراتيجيّاته لا يعدو أن يكون سوى فصل إجرائيّ نروم من ورائه تمكين القارئ من الوقوف على خياراتنا المنهاجيّة وقوفاً يجلو له التّبويب الّذي نرمي إليه والشّكلنة الّتي نرتئيها. وقد تفطّن من نظّر للحِجاج قبلنا إلى أنّ الفصل بين تلك المكوّنات فصل هيئته من صفات ما عرضنا وشكله من بيان ما أسلفنا[197].

ولمّا كانت غاية الدّرس وجهة النّظر في استحصال تقنيّات الحِجاج وآلاته في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة من دواعي الاسترسال في كشف المظاهر الّتي بها ظهر الحِجاج بوصفه إجراءً ندرك أفعاله داخل الخطاب فضاءً يحضنها وإطاراً يجمعها، وجب أن نستجمع من تفسير الطّبريّ سورة البقرة أهمّ تلك التقنيّات والكيفيّات الّتي بها تصرّفت، حتّى نستطيع الاستبصار في مرحلة تلي هذه المرحلة بما أضمره الطّبريّ من استراتيجيّات وما أبطنه من سياسات لا يؤذيها ظاهر الأشكال ولا عارض المظاهر بل يقول حقائقها «عنف تأويليّ» قد يحرج العقائد الثّابتة ويربك العقول المسلّمة[198] لكنّه رغم صفته تلك يكشف واقع

---

(197) إنّ تفكيك خطاب الطّبريّ الحِجاجيّ الدّائر على تفسير سورة البقرة، إلى أطر ومنطلقات وتقنيّات، واستراتيجيّات، لا يعدو أن يكون سوى خيار منهاجيّ، ينظّم حركة البسط ويبوّب نظام التّأويل. وقد تفطّن بيرلمان في مؤلّفه إمبراطوريّة الخطابة *L'empire rhétorique* (مرجع سابق)، إلى أنّ الوقوف على مقوّمات الخطاب الحِجاجيّ، عمقاً وأثراً، حدث مشروط بمعالجة الخطاب في كلّيّته ومتابعته في تداخل أنظمته، إذ يقول:
«Il y aura lieu d'analyser le discours dans son ensemble, surtout quand on traite de l'ampleur de l'argumentation, ainsi que de l'ordre des arguments», p. 74.

(198) إنّ ممارسة «العنف التّأويليّ»، على الحقائق وقائع كانت أم معطيات، يربك العقول المبنيّة وفق توجيهات عقديّة وثوابت دينيّة شرعنها التّداول وأجازها التّفويض المؤسّسيّ الّذي حضن رموزها وحوّط علاماتها. ومفهوم «العنف التّأويليّ»، افترضناه بالجواز والتّرشيح من مؤلّف Castoriadis-Aulagnier (P.). *La violence de l'interprétation*، حيث وصل التّأويل/التّفسير، بعنف يمارسه مجريه على الأبنية والمعاني، يستنطقها ويغول دواخلها.

هذا المنحى التفسيريّ الّذي حكم الذهنيّة العربيّة الإسلامية وحرّك أنظارها زماناً طويلاً تحريكاً ضاعف سلطانه وقوّى عنفوانه إلى أن باتت مصادر الحقّ مختزلة فيه ومنابع اليقين مقصورة عليه[199] وهذا المآل عملت على تثبيته عوامل سياسيّة ورمزيّة..[200] صاحبت تكوّن هذا المنحى التفسيريّ وورّثت الآتين والتّالين النّواميس والقواعد الّتي تجيز قداسته وتبني شرعيّته، الأمر الّذي حدا ببعض من دان بها المنحى التفسيري إلى اعتبار جامع البيان «قرآن المفسّرين»: مكانة وقداسة، إحاطة وشمولا[201] وهذا الاعتبار جوازه من سلطان المذهب الّذي ينتمي إليه القائل أو

---

(199) عن منزلة المنحى التفسيريّ الأثريّ في الثقافة العربيّة الإسلامية وأسره كلّ جهات الحقّ/ اليقين، نستجمع براهين الدّلالة عليه من النّصّ القرآنيّ، راجع من جهة التّمثيل، كتب أركون (محمّد) التالية:
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (مرجع سابق).
- **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ**، (مرجع سابق).
- **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار السّاقي، ط1، 2002، يراجع من هذا الكتاب خاصّة فصله الخامس (اللّوغوس المركزيّ والحقيقة الدّينيّة في الفكر الإسلاميّ)، ص199-266.

(200) لقد عملت الدّولة الإسلاميّة النّاشئة على ترسيخ جملة من المبادئ التّشريعيّة والتّنظيميّة والرمزيّة، تحدّد من خلالها الدّاخلين في إطارها، معالم وأشراطاً كما عملت على سنّ مبدإ وحدة الاعتقاد من خلال توحيد مراجعه، (مشغل تدوين القرآن في عهد عثمان، إذ نفى من خلال إتلاف كلّ النّسخ والصّحائف منافذ الإمكان والتّعدّد)، وقد تمّت كلّ هذه الإحداثات التّنظيميّة والرّمزيّة بإشراف «مسيرو أمور التّقديس» أي رجال الدّين الّذين حضنوا مشاريع الخلفاء السّياسيّة، تحصيناً شرعها ودعمها، وأضفى عليها ضرباً من القداسة، جعلها تؤخذ من جهة كونها تعاليم زكّتها السّماء (الخليفة ظلّ الله على الأرض)، أخذاً لا يجادل وتتبّع أتباعاً لا يخالف، راجع تعميقاً لهذه الأفكار من جهة التّمثيل:
- أركون (محمّد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ** (مرجع سابق).
- جعيّط (هشام)، **الفتنة، جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر** (مرجع سابق)، يراجع من هذا الكتاب الحديث الدّائر على (الجهاد، الفتح، الإمبراطوريّة)، ص 42-52، حيث يشير إلى «أنّ الحوافز الدّينيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة متشابكة تشابكاً قويّاً وأنّها تتضافر كلّها لإقامة الدّولة الإمبراطوريّة»، ص43.

(201) تبدو هذه المنزلة الّتي لكتاب جامع البيان في قول منسوب إلى أبي محمّد عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغاني، إذ يقول: «أخبرني شيخ من جسر بن عفيف قال: «رأيت في النّوم كأنّي في مجلس أبي جعفر والنّاس يقرؤون عليه كتاب التّفسير، فسمعت هاتفاً بين السّماء والأرض يقول: من أراد أن يسمع القرآن كما أنزل فليسمع هذا الكتاب»، »

يندرج داخله السّائل[202] وبذلك يكون استحصال التقنيّات الحجاجيّة التي استعملها الطّبريّ في الإقناع والتّيقين أمراً ذا مكانة في الوقوف على طرائق إثبات الحقّ كما تصوّره أهل الأثر وترجمه الطّبريّ لسان حال ومبلّغاً[203] والحقّ/اليقين الأول، هو في نظرنا، مدار الانشغال لدى علماء التّفسير على اختلاف مللهم وتباين نحلهم يجرّدون لبلوغه الأقلام والقرائح حتّى يكاشفوا يقينه ويدركوا سبيله[204] وما يلاحظ في هذا الأمر أنّ كل مفسّر يدّعي امتلاك الحقّ/اليقين امتلاك تأبيد وحيازة تأبيد لا يقاسمه فيه مقاسم ولا يجاوره فيه مجاور[205] وهذا المنتهى الواقعيّ لحقيقة التّفسير

= من ترجمة ابن جرير، ص13.
إنّ هذا الخبر صحّ أم لم يصحّ، يدلّ على الطّرائق الّتي من جهتها ترسّخ الكتب وتثبّت التّواليف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، إذ يقع ردّها إلى تعاليم السّماء (الهاتف بين السّماء والأرض) تزكّيها وتشرّعها وتوثّق فعلها وتجعلها ذات نسب بالنصّ/الأصل (القرآن) تستمدّ منه بركتها وتمتح من مَعينه شرعتها.

(202) إنّ للمذهب الّذي داخله ينخرط المؤلّف أديباً كان أم مفسّراً أم محدّثاً، دوراً في تشريع أنكاره وتنفيق مزاعمه، راجع للوقوف على هذا الأمر الخبر السّالف الّذي أنمى كتاب جامع البيان، إلى دوائر الكتب المزكّاة من السّماء شرفاً وقداسة.
وتعدّ ظاهرة لفّ الأنكار الحادثة بالسّنن الرّاسخة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ظاهرة لافتة ودالّة على استراتيجيا شرعنة الحادث في مجال التّداول الفكريّ المحصّن بتعاليم الإسلام المؤسّسيّ من جهة وبتعاليم الآثار المعنويّة الرّاشحة عن قراءة النصّ القرآنيّ قراءة موجّهة تقول جهةً من معناه وطرفاً من مبناه، توظّفه وتطوّعه.

(203) يبدو انشغال الطّبريّ بتأدية الحقّ/اليقين تأدية تقارب الأصل اللّدنيّ والنبع الإلهيّ، ظاهرة مبسوطة في خطبة كتابه، إذ يقول: «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه ـ منشؤون إن شاء الله ذلك ـ، كتاباً مستوعباً لكلّ ما بالنّاس إليه الحاجة من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب غيره في ذلك، كافياً ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتّفاق الحجّة فيما اتّفقت عليه منه واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومبيّنو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضّحو الصّحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه»، ص26-27.

(204) عن مركزيّة الحقّ/اليقين في كتب تأويل القرآن بوصفها رشحاً معنويّاً وأثراً دلاليّاً عن نصّ منطلق هو القرآن في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة والنّصوص المقدّسة (التّوراة/الإنجيل) في الثّقافتين اليهوديّة والمسيحيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً، محمّد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلاميّة، م.ن.ص.ن.

(205) إنّ ادّعاء كلّ مفسّر امتلاك الحقّ/اليقين كما أخبر به العقل الأوّل (الله)، أمر تدلّ عليه أدبيّات أهل الباطن من المتصوّفة وأهل الظّاهر من السنّة، إذ يتبادل كلاهما المطاعن، =

سوف نعمل على تنظيم قوانين حركته داخل كل في الفضاء العربيّ الإسلاميّ ونُدرك مجالي ذاك اليقين يتابع مجرى تفسيريّ حتّى نقف على مظاهر تلك الحركة المفسّر متابعة مشوق ويلاحقه ملاحقة متلهّف فيسخّر للبرهان عليه كل آلة مقالاً ومقاماً[206] وحتّى نجعل كلامنا في الحجاج آلات وتقنيات موصولاً بمقام بحثنا المخصوص «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» موضوع بحثنا، سوف نعمل على استبيان أهمّ تلك التّقنيات الحجاجيّة الّتي عمد إليها الطّبري فأدرجها داخل أنساقه الحجاجيّة ورفد بها خياراته البرهانيّة.

وقد اعتنى المنظّرون بالتّقنيات الحجاجيّة وما تحمله من طاقات تأثير وأفعال توجيه، اعتناء لافتاً، كادت كلّ المصنّفات تخصّص له مكاناً وتوكل إليه برهاناً، فتحصي التّقنيات وتعدّد الطرائق وتستجمع العلاقات[207].

---

* يوجّهها إلى خصمه، ينزع عنه التّمكين ويسلب منه الشّرعيّة. وهذا الأمر نؤجّل فيه النّظر إلى حين يكون انشغالنا واجباً بالحجاج في مجرى الإشارة والبصر، فصلاً ثالثاً من رسالتنا، نبيّن فيه منطلقات الحجاج وأطره وتقنيّاته وسياساته، بياناً يجلّي الاختلاف في مظاهره وينازل الأنظمة في تفاعلها.

(206) إنّ انشغال المفسّرين ببلوغ الحقّ/اليقين، معنى جوهرانيّا، يجعل كلّ تصاريف الخطاب المحمول عليها ذلك المقتضى، جارية صوب ذاك المآل بوصفه دائرة الجذب وحاصل اللّقاء وهو ما يقوّي حُجيّة ما يبسطه المفسّر من تأويلات تدّعي أنّها النّهايات والحقائق، الجوامع والغايات. وقد بدت هذه الظّاهرة من قبيل اللاّفت المطرد في كتاب الطّبريّ جامع البيان، إذ عادة ما ينهي قوله في تأويل قول الله، نهاية إثبات وجزم والبتّ للتّدليل والبرهان على ما زعم، شاهداً بيّن لك الأمر ويجلّي لك المظهر.

«القول في تأويل قوله تعالى ﴿الٓمٓ﴾، (...) والصّواب من القول عندي في تأويل مفاتح السّور الّتي هي حروف المعجم (...) والصّواب في تأويل ذلك عندي أنّ كلّ حرف (...)».

إنّ ظاهرة توكيد التّخريج ظاهرة متواترة في جامع البيان تواتراً لا تنفكّ منه أنظمة خطابه، ممّا يدلّ على أنّ الطّبريّ بوصفه صفيّا من الأصفياء ومرشحاً من المرشّحين، يؤذون الوحي ويسطّون معانيه على عقول المؤمنين والجاحدين، بعمّق إيمان الأوّلين ويوجّههم إلى مأتى الصّواب، ويهدي الآخرين يؤمنون ويعتقدون، مشغول بنظمة خطابه التّفسيريّ وفق الأصل التّوحيديّ حتّى لا يتعدّد الإمكان ولا يضيع الحقّ.

(207) لقد اشتغل أرسطوطاليس، في خطابته بالحجج الصّناعيّة وغير الصّناعيّة وما تتضمّنه من طاقات إقناعيّة تفعل في الجمهور، فتؤكّد لديه زعماً أو تحمله على مجانبته وهذا الأمر عائد إلى مدى إحكام الخطيب قبضته على سامعيه ولا يتأتّى ذلك إلاّ من خلال =

ولمّا كانت لكلّ خطاب سياسات قول وأشكال تعبير وطرائق تنظيم[208] فإنّنا متابعون المظاهر الّتي من جهتها رسم الطّبريّ برهانه قولاً يفسّر به آي سورة البقرة أشكالاً حاملة ومقاصد ضامرة، لذلك سنعمل على بيان الحجج كما وظّفها الرّجل ونطق بها خطابه لا كما آلت إلينا من لدن المنظّرين تجريداً وشكلنة[209] لأنّ لنا في ذلك معتقداً نظريًّا مداره على أنّ صفة الحجّة ونوعها، من طرائق إجرائها في

- استراتيجيّات محكمة وتصريفات متقنة.

راجع تعميقاً لهذه القضايا وغيرها:

Aristote, *Rhétorique, livres I et II*, texte établi et traduit par Méderic Dufour, *livre III*, texte établi et traduit par Dufour (Méderic) et Wartelle (André), collection tel, Gallimard, Paris 1991, 1980.

علما أنّ الحجاج لم يستقلّ عن الخطابة والجدل إلاّ في العصر الحديث، حيث غدا مع بيرلمان مؤسّسة خطابيّة قائمة على التّحاوريّة بين الخطيب/المحاجّ موصولة بنهج إقناعيّ، وقد عمد بيرلمان في إطار ما أسماه، «بلاغة جديدة»، إلى بعث الخطابة من رمادها إعادة منزلتها التي كانت لها على عهد أرسطو، تؤثّر في العواطف وتفعل في العقول من خلال جملة من الآلات الخطابيّة والسّياسات القوليّة الّتي يصرّف إمكاناتها المحاجّ/الخطيب حسب المقامات وبدوافع المقتضيات والأحوال، يقنع بها مخاطبه تأثيراً وعملاً.

وقد أفرد بيرلمان في كتابين له هما:

- *L'empire rhétorique*, op. cit.
- *Traité de l'argumentation*, op. cit.

قسماً هامّاً لعرض التّقنيات الحجاجيّة والوقوف على ما تتضمّنه من طاقات إقناعيّة، تفعل في الجمهور فينفعل بها، إن سلباً أو إيجاباً.

راجع تعميقاً لهذه الأفكار، عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن** (مرجع سابق) وخاصّة المقدّمة النّظريّة، وكذلك مقالته حول الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه»، ضمن كتاب **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، (مرجع سابق)، ص 297-350.

(208) عن علاقة القول بالأسيقة والمقامات، راجع تمثيلاً لا حصراً

- *L'empire rhétorique*, op. cit.
- Bourdieu (Pierre), *langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 7-51.

(209) إنّ انشغالنا برصد التّقنيات الحجاجيّة سيكون، من جهة حضورها داخل خطاب الطّبري التّفسيريّ، نسقيًّا وبنيويًّا، حتّى يتسنّى لنا الوقوف على خصائص الحجاج وأنظمة الحجّة داخل التّقليد الأثريّ في تفسير القرآن، فرؤيتنا إذاً رؤية مأصولة أي إنّها رؤية تردّ الظّواهر المدروسة إلى سياقها التّداوليّ الخاصّ، حتّى لا تكون النّتائج عامّة. وهذا المنهج يبطن وعياً مؤدّاه أنّ كلّ شكل من أشكال التّعبير الفكريّ والتّشكيل العقليّ، إنّما هو مردود في حركته ونظامه إلى محيطه، مظروف بدواعيه.

الخطاب وهيئة تصريفها، من خواصّ السّياق الّذي يحضنها والمقام الّذي يجيزها[210].

وقد نظّم من اشتغل بالحجاج من المنظّرين الحجج وأنواعها وفق طريقتين من طرائق الرّبط[211]:

- الطّرائق الاتّصاليّة Procédés de liaison: «والمقصود بالطّرائق الاتّصاليّة الطّرائق الّتي تقرّب بين العناصر المتباينة بدءاً وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التّضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكلة أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويماً إيجابيًا أو سلبيًا»[212].
- الطّرائق الانفصاليّة La dissociation des notions: القائمة على الفصل بين المفاهيم والمعطيات وهو ما ينجم عنه توليد حقائق جديدة ينشئها المحاجّ بمفعول ما أجراه على تلك المعطيات وما مارسه على تلك القيم من فصل تحكّم في مجراه مفوليًا الظّاهر apparence والحقيقة Réalité[213].

وهاتان الطّريقتان من طرائق ترابط الحجج في نظام الخطاب تنضوي تحت

---

(210) عن علاقة الحجّة بالأسيقة والمقامات راجع، عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يقول: «(...) لكنّ الخطاب الحجاجيّ لمّا كان مرتبطاً دائماً بالمقام الّذي يقال فيه إنّما يعمد إلى استخدام هذه الكلمة دون مرادفها، في اللّغة لكونها أنسب منه، في ذلك المقام...»، ص320.

(211) نعني هنا مذهب بيرلمان في كتابه المذكورين، إذ وزّع الحجج وأنواعها وفق طريقتين من طرائق الربط: الطّرائق الاتّصاليّة Procédés de liaison/*La forme d'une liaison* والطّرائق الانفصاليّة *La forme d'une dissociation* /La dissociation des *notions*، إذ يقول ضمن كتابه إمبراطوريّة الخطابة *L'empire rhétorique*، باسطاً القول في هذا الشّأن:

«Les arguments se présentent tantôt sous forme d'une liaison, qui permet de transférer sur la conclusion l'adhésion accordée aux prémisses, tantôt sous forme d'une dissociation, qui vise à séparer des éléments, que le langage, ou une tradition reconnue, ont auparavant liés l'un à l'autre», p. 74.

(212) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص324.

(213) نفسه، ص 324-343.

كل طريقة منهما جملة من التّقنيّات الحجاجيّة التي سنعمد إلى متابعة أشكالها مظاهرَ وانتظامات داخل خطاب الطّبريّ التّفسيريّ حتّى يحصل لنا بالاستتباع والجواز الوقوف على المناحي الخطابيّة التي طوّعها الطّبريّ لإصابة حاصلَي الاقتناع والتّيقين كي يدرك الخطاب بذلك النّجاعة المطلوبة والقوّة المحسوبة فعلاً في المخاطب وتأثيراً في الكيان[214].

1 ـ التّقنيّات الحجاجيّة القائمة على قانون الاتّصال

للحجّة في السّياق التّداوليّ النّظريّ ثلاثة معانٍ أساسيّة[215]:

- «الحجّة بوصفها بناء استدلاليًا يستقلّ بنفسه»: الحجّة المجرّدة/الحجّة التّجريديّة[216].
- «الحجّة بوصفها فعلا استدلاليًا يأتي به المتكلّم»: الحجّة الموجّهة/الحجّة التّوجيهيّة[217].
- «الحجّة بوصفها فعلاً استدلاليًا يأتي به المتكلّم بغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل»: الحجّة المقوّمة/الحجّة التّقويميّة[218].

وهذه المعاني الثّلاثة الّتي اشتغل ببيانها طه عبد الرّحمان، تنتج عنها ثلاثة

---

(214) يقول بيرلمان في إمبراطوريّة الخطابة، مبيّناً مرمى الحجاج، معيّناً غاياته:
«Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses convictions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte ou le dressage, c'est déjà une qualité négligeable que l'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur. De même, il est important de pouvoir prendre la parole dans certaines circonstances d'être le porte-parole d'un groupe, d'une institution, d'un Etat et d'être écouté», p. 29.

(215) عبد الرحمان (طه)، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، المركز الثّقافي العربيّ، ط1/ 1998، للوقوف على معاني لفظ حجّة في السّياق التّداوليّ النّظريّ، راجع من الكتاب فصله الثّاني «نماذج التّواصل وأنواع الحجج»، ص 254-272.

(216) نفسه، ص255.

(217) نفسه.

(218) نفسه.

نماذج تواصليّة، باعتبار ما يتضمّنه الحجاج من أبعاد تواصليّة تحدث بين باثّ الخطاب ومستقبله[219].

- «النموذج الوصليّ للحجّة»[220]
- «النموذج الإيصاليّ للحجّة»[221]
- «النموذج الاتّصاليّ للحجّة»[222]

إنّ هذا السّند النّظريّ الّذي يفرّع دلالة الحجّة فروعاً ثلاثة ويناظرها بنماذجها التواصليّة القائمة على مبدأ التفاعل بين باثّ الخطاب ومستقبله، يتجلّى في تقنيات الحجاج الّتي صرّفها الطّبريّ في خطابه حتّى يدرك مرتبة الاقتناع والتيقّن وهي مرتبة تجري عليها الحجاج النّاجع الّذي هو مرمى كلّ محاجّ وغاية كلّ مستدلّ[223] وحتّى ندعم كلامنا بالبرهان المطلوب، سنتابع بالوصف والتّأويل ما ينضوي تحت كلّ طريقة من طرائق الرّبط الّتي وفقاً لها تنتظم الحجج لنقف على مكوّنات الحجّة وأنماطها وما ينبثق عنها من نماذج تواصليّة يجلوها الخطاب وتبوح بها سياسة بانية.

أ) الحجج شبه المنطقيّة Arguments quasi-logiques[224]

«تستمدّ الحجج شبه المنطقية قوّتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشّكلية

---

(219) نفسه، ص 255-272.

(220) نفسه.

(221) نفسه.

(222) نفسه.

(223) عن علاقة مبدأ النّجاعة بحجاجيّة الخطاب، راجع بيرلمان (المرجع المذكور) وخاصّة الفصل الرّابع، (Choix, présence et présentation)، ص 55-63، حيث يقود اختيار المعطيات والحجج والمقدّمات راحضارها في مسار الخطاب إضافة إلى تجويد عرضها وتحسين بسطها، إلى جعل الخطاب مقنعاً، فاعلاً، يبدّل ويغيّر، يعلي ويحطّ، يشرع ويدحض وبذلك يكون مبدأ النّجاعة مبدأ يقود، إن توفّر، إلى أسر الجمهور، عقلاً وعواطفه وتحصيل استجابته، طاعة وخضوعاً.

(224) يقول بيرلمان، حاذاً هذا النوع من الحجج:

«Nous classerons les arguments quasi logiques en les rapprochant chaque fois des raisonnements formels auxquels ils s'apparentent, quitte à souligner, dans un deuxième temps, tout ce qui les en distingue, donne lieu à controverse, et les rend par, le fait même, non-contraignants». *L'empire rhétorique*, p. 79.

والمنطقيّة في البرهنة (...) وهي حجج تعتمد البنى المنطقيّة مثل التناقض Contradiction والتماثل التامّ أو الجزئيّ Identité totale ou partielle وقانون التعدية La transitivité كما تعتمد الحجج شبه المنطقيّة العلاقات الرّياضيّة مثل علاقة الجزء بالكلّ وعلاقة الأصغر بالأكبر وعلاقة التواتر»[225].

إنّ تقنية اعتماد الحجج شبه المنطقيّة تقنية لافتة حضوراً وتواتراً في تفسير جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة، وحتّى نقف على مجلى هذه التقنية نتخلّل من تفسير الطّبريّ سورة البقرة ما يتّفق من النماذج وتلك التقنية من مواطن مختلفة ومن مواضع متباينة حتّى نقيم الحجّة على حضورها وتواترها كمّا ودلالة ولكنّ الحُجج شبه المنطقيّة لا تعتمد نفس القوانين، إذ منها ما يعتمد البنى المنطقيّة ومنها ما يعتمد العلاقات الرّياضيّة.

(ا) الحُجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة، وهي بدورها أنواع وصنوف

• التّناقض وعدم الاتّفاق «Contradiction et incompatibilité»[226]

لمّا كان سبيل الحجاج «إماطة اللّثام عن التّعارض في أطروحات الخصم

= ورغم تشبّه الحجج المنطقيّة بالدّقّة المنطقيّة الّتي تمنحها لدى الجمهور، نوعاً من الوضوح المنطقيّ المغري وضرباً من البيان الخلاّب، فإنّها تبقى فاقدة صفة التّسامي الّتي تقرنها بالمنطق المحض، فوظيفتها لا تتعدّى مجرّد كونها آليّة إقناعيّة تغري متقبّل الخطاب، إغراء بحمله على التّسليم بأطاريح المحاجّ/الخطيب والعمل بها عند الاقتضاء والدّاعي.

وقد نعرض دكلارك (جيل) Declercq (Gilles)، في كتابه *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littérature*، Editions Universitaires, 1982 إلى حدّ الحجج شبه المنطقيّة حدّاً ينطلق من منوال بيرلمان الحجاجي، إذ يقول:

«Il s'agit d'arguments par liaison dont la ressemblance avec les raisonnements formels permet de les présenter à l'auditoire comme univoque et irréfutable. Mais cette apparence démonstrative est «le produit d'un effort de réduction ou de précision qui est lui de nature non formelle» (Traité, p. 259). L'argumentation quasi logique possède donc deux composantes:

- *Le schème formel sur lequel est construit l'argument.*
- *L'opération de réduction permettant d'insérer les données du réel dans ce schème et qui consiste à la rendre comparables, semblables ou homogènes»*, p. 124.

(225) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص325.

(226) راجع في ذلك: بيرلمان *L'empire rhétorique*، ص 80-87. وقد حدّد جيل دكلارك، =

(الرّواة/أهل التّأويل/أصحاب العلم/أهل التّفسير/علماء النّحو...) وأنّ النصر يبحث عادة عن مواطن الهزء Le Ridicule في خطاب خصمه أي مواطن التعارض؛[227] أجرى الطّبريّ هذه الجهة من جهات الحجّاج شبه المنطقيّ المعتمد على البنى المنطقيّة حتى يبسط تعارض من يعتبرهم خصوماً من المؤوّلين والمحدّثين والزّاعمين والمتقوّلين على كلام الله بغير حقّ لكي يرسي في الأخير بياناً جامعاً في تأويل السّور والآي وحتّى يبلغ بتخريجه ذلك مرتبة الأقوال الفاصلة والحجج الدّامغة والبراهين المبكّتة[228] وهذا الصّنف من الحجج شبه المنطقي يمكن أن يقف عليه الدّارس دون عناء، نظراً إلى تواتره واطّراده في كلّ قول وداخل كلّ تخريج وإليك على ما ندّعي مثالاً/حجّة يمكّن التّقدير ويجيز الزّعم ويثبت الادّعاء، لذلك نجرّد ما أورده الطّبريّ من قول في تأويل ﴿الٓمٓ﴾ في المراحل التّالية:

---

* عمل التّناقض وعدم الاتّفاق في الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة. إذ يقول: «*Le travail argumentatif tendant souvent à effacer la contradiction le recours à la fiction est en l'occurrence une procédure qui permet, par des mises en scène, d'esquiver des situations d'où surgirait une incompatibilité*», p. 125.

سنبيّن في سياق انشغالنا بالاستراتيجيّات الحجاجيّة الدائر عليها خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، أنّ نفي التّنازع، يعدّ في مسار الطّبريّ الحجاجيّ، غاية تتوافق مع منطلقاته المذهبيّة (واحديّة الرّأي والتّصوّر) ووراء العقديّة، (مبدأ التّوحيد). فنفي التّنازع يؤمّن للخطاب انسجامه وتناظمه.

(227) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص326.

(228) تبدو لغة الطّبريّ لغة جازمة، خصوصاً في مقامات الرّدّ والمجادلة. وحتى نقف على بيان هذا الأمر، إليك جملة من الأمثلة نوردها غير مرتّبة:

- القول في تأويل قوله ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، «(...) وأولى التّأويلات بقول الله جلّ ثناؤه (هدى للمتّقين)، تأويل من وصف القوم بأنّهم الّذين اتّقوا اللّه تبارك وتعالى في ركوب ما نهاهم عن ركوبه فتجنّبوا معاصيه واتّقوه فيما أمرهم به من فرائضه فأطاعوه بأدائها (...) فقد تبيّن إذا بذلك فساد قول من زعم أنّ تأويل ذلك إنّما هم الّذين اتّقوا الشّرك وبرئوا من النّفاق (...) وأولى القولين عندي بالصّواب وأشبههما بتأويل الكتاب، القول الأوّل (...) لما ذكرت من العلل قبل...».
- القول في تأويل قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، «(...) والصّواب في ذلك من القول والتّأويل عندنا أنّ معنى الاستهزاء...».
- القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾، «(...) وأولى هذه الأقوال بالصّواب في قوله ويمدّهم أن يكون بمعنى يزيدهم...».

- «قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ﴿الٓمٓ﴾

- فقال بعضهم:
  - هو اسم من أسماء القرآن
- وقال بعضهم:
  - هو فواتح يفتح الله بها القرآن
- وقال بعضهم:
  - هو اسم السّورة
- وقال بعضهم:
  - هو اسم الله الأعظم
- وقال بعضهم:
  - هو قسمٌ أقسم الله به وهي من أسمائه
- وقال بعضهم:
  - هي حروف يشتمل كل حرف منها على معانٍ شتّى مختلفة
- وقال بعضهم:
  - لكلّ كتاب سرّ، وسرّ القرآن فواتحه...».

- «وأمّا أهل العربيّة فإنّهم اختلفوا في معنى ذلك، فقال بعضهم (...) وقال آخرون (...)».
- «وأمّا الّذين قالوا (...) فإنّهم وأمّا الّذين قالوا (...) فإنّهم».
- «والصّواب من القول عندي في تأويل مفاتيح السّور (...)».
- «ومن أبى ما قلناه في ذلك سئل الفرق بين ذلك وبين سائر الحروف (...) وأمّا الّذي زعم من النّحويين أنّ ذلك (...) فإنّه أخطأ من وجوه شتّى:
  - الوجه الأوّل.
  - الوجه الثّاني.

- والوجه الثالث من خطئه[229]

إنّ هذا المثال وغيره في الكتاب كثير[230] يرسم لنا طريقة الطّبريّ في إقامة الدّليل على صحّة مذهبه ووجاهة تأويله ونهاية تعليله، إذ ينطلق من مصادرة يقرّ من خلالها اختلاف أهل العلم في مشغل مّا، ثمّ يورد أقوالهم مسندة مرويّة، ثمّ يرتدّ على تلك الأقوال والوجوه يفنّدها ويبطل استقامتها المنطقيّة والمرجعيّة فيوازن ويراتب ويؤصّل، (ردّ التّخريج إلى سياق الاستعمال اللّغويّ أو الشّعريّ...)[231].

وبعد أن تستوي مراحل التّدليل، يكون التّحصيل قولاً فصلاً وبرهاناً لا

---

(229) جامع البيان، ج1، ص118 وما بعدها.

(230) إنّ الأمثلة المناظرة للمثال السّالف، كثيرة في الكتاب كثرة لافتة، نتبيّن منها مدى ما تضطلع به الحجج شبه المنطقيّة القائمة على البنى المنطقيّة بما هي حجج متشبّهة بالصّفاء المنطقيّ والاستقامة الشّكليّة، تقنع المخاطب، لأنّها خدعت عقله وأسرت قلبه، وإليك على ذلك جملة من الأمثلة وجمعاً من النّماذج:

- «وقد اختلف أهل التّأويل في المعنيّ بقوله (اهبطوا) مع إجماعهم على أنّ آدم وزوجته ممّن عني به (...)، فإذا كان ذلك كذلك (...) فإن كان ذلك كذلك أولى التّأويلات بالآية لما وصفناه، فالواجب إذاً أن يكون تأويل الآية...».
- «فإن قال لنا قائل: وكيف كانوا (...) قيل، إنّه».
- «وإذا كان ذلك كذلك فمعلوم أنّ الله».

تستند هذه الأمثلة النّماذج إلى قاعدة منطقيّة شكليّة (مبدأ المقايسة: فإذا كان ذلك كذلك (...) أولى/ فإن قال قائل (...) قيل إنّه/وإذا كان ذلك كذلك (...) فمعلوم...)، وهذا المبدأ المتكرّر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة، يدلّ من جهة حضوره ووظيفته على مقاصد إقناعيّة تغري الجمهور بتصديق الأقضية المنطقيّة المسرّحة على عقله وذهنه، يقتنع بها ويؤمن بنجاعتها واستقامتها.

(231) لهذه الظّاهرة في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة، أشباه كثيرة ونظائر وفيرة، إليك بعضاً منها وأمثلة عنها.

- «...اختلف أهل التّأويل... فكان ابن عبّاس يقول (...) وكان ابن عبّاس يرى (...) حدّثنا فلان عن فلان عن ابن عبّاس (...) وقد روي عن ابن عبّاس في تأويل ذلك قول آخر (...) وهو ما حدّثنا به فلان عن فلان (...) وقال آخرون (...) وأمّا علّتنا في اختيارنا ما اخترنا من تأويل في ذلك فهي...»، (إيراد حجج نحويّة استقامة التّأويل من استقامة التّعليل النّحويّ وفي مواضع أخرى من استقامة الدّليل الشّرعيّ...)، تأويل الآية 6 من سورة البقرة.
- «... وأمّا معنى الكفر...فإنّه... وأصل الكفر عند العرب تغطية الشّيء وكذلك سمّي اللّيل كافراً لتغطية ظلمته ما لبسته كما قال الشّاعر (...) وقال لبيد بن ربيعة...».

يطلب الرّدّ صواب اعتبار ونهاية تخريج وهو ما ينتج عنه بيان تناقض تلك التّأويلات المختلفة وإظهار عدم اتّفاقها مع ما تجيزه القواعد الشّكليّة والأصول المنطقيّة والمبادئ التّداوليّة الّتي تحيط بمعاني الكلام المبين الصّائب الّذي يروم الطّبريّ إقناع جمهوره به وتيقّنه منه حتّى يعمل بتعاليمه ويجانب نواهيه.

إنّ كشف التّعارض في حجج الخصوم، يبدأ بجعل دواعيهم وخطاباتهم (التّأويلات/الأخبار...) متناقضة منطقيًّا وتداوليًّا، فينتج عن ذلك نوع من اشتداد التّراطؤ المعرفيّ التّصوّريّ والعقديّ الإيمانيّ بين الطّبريّ صانعاً الخطاب، باثًّا له والجمهور متلقّياً الخطاب، منفعلاً به[232] ومأتى حجيّة هذا الإجراء الحجاجيّ من كونه يتوسّل بنية منطقيّة يستبطنها خطاب الطّبريّ ويدعو الجمهور ـ بالاقتضاء ـ إلى الإيمان بها والاعتقاد فيها، فيحصل بذلك ضرب من التّناظر بين طريقة عرض تناقض الدعوى وعدم اتّفاق التّخريج وكفاءات الجمهور المجرّدة في تقدير الأشياء وتعيير الأحكام الّتي عادة ما تنشدّ انشداداً وثيقاً وترتبط ارتباطاً محكماً بالقضايا الّتي يكون نظام البرهنة فيها مرتدياً لبوساً منطقيًّا تتناظر فيه وقائع الصّدور والمقدّمات مع مآلات الخواتم والغايات[233].

وهذا السّبيل ظاهر في المثال الّذي عرضناه حيث انكشفت لنا من خلاله أهمّ المراحل الّتي تابع سيرها الطّبريّ ليبني وفقاً لها مسالك برهانه معتقدات وأنظاراً، ومجلى هذه الطّريقة المهتدية بالبنى المنطقيّة، الّذي يعدّ التّناقض وعدم الاتّفاق

---

(232) إنّ التّوافق بين المحاجّ والمحجوج، شرط من شروط الإقناع، راجع في ذلك مثلاً، بيرلمان (المرجع السّابق)، وخاصّة الفصل الثّاني (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 27-39).

(233) إنّ التّرابط بين صدر القضيّة ومبتدإها ونهاية التّحصيل وغايته في الحجج شبه المنطقيّة القائمة على العلاقات المنطقيّة يبدو من خلال بعض التّراكيب التّلازميّة، مثل (إذا كان ذلك كذلك (...) فإن/فإن لجأ إلى أن يقول (...) قيل له إن/فإن قال قائل ما دلالتك على أنّ ذلك معناه (...) قيل له)، فهذه التّراكيب المتواترة في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، تجعل التّحقّقات المنطقيّة وأقضيتها مشروطة مظروفة بجمع من الدّواعي الذّاتيّة كتصوّرات المحاجّ ومدى استجابة المحجوج إلى أنظمة القول من جهة وأنظمة المؤسّسة الأرثوذكسيّة السّنّيّة الّتي تعدّ سند الطّبريّ لقبول الرأي أو إعدامه، وعادة ما تكون المضامين المدرجة في صيغ الجواب على الأقضية المنطقيّة المشروطة، جوازم حديثيّة مشهور صوابها أو روايات مسندة مأخوذ باعتبارها، لأنّها منماة إلى مشاهير الصّحابة وأشراف الأمّة.

مجالاً نختبر فيه، ليس مقصوراً على المثال الذي مرّ بك عرضه بل نجد له أشباهاً ونلمس له نظائر في كتاب الطّبري جامع البيان وفي تفسير سورة البقرة من جهة التّخصيص والتّعيين وهذا الأمر المحكوم بالاطّراد والتّواتر يجعلنا نعتبر الطّبري خبيراً بخطابه يصرّفه مقادير ويوزّعه أشكالاً، حتّى يصيب به غايات قدّرها ومرامي أضمرها نحن كاشفون عنها وواقفون عندها، علناً وخفاء في الحديث الّذي سنجعل مداره على بحث السّياسات وتجلية الاستراتيجيّات.

إنّ كشف التّناقض وضبط عدم الاتّفاق في دعاوى الخصوم، قد يصل في مواطن كثيرة من تفسير الطّبري سورة البقرة مرتبة الهزء Le Ridicule وهذا الأمر نجد أصداءً له وبيّنات منه في مواطن كثيرة قد يتبيّه بإحصائها الضّبط ويضيع بتعدادها القصد[234].

• الحجج القائمة على العلاقة التّبادليّة Argument de réciprocité[235]

يعتمد هذا النّوع من الحجج البنى المنطقيّة مثله في ذلك مثل التّناقض وعدم الاتّفاق[236] وقد أوقفنا عملنا الدّائر على تجلية قوانين الخطاب وطرائق الحجاج وسياساته في تفسير الطّبري سورة البقرة على اطّراد نوع الحجج القائمة على العلاقة التّبادليّة وعلى قاعدة العدل اطّراداً لافتاً، إذ إنّ تحصيل التّقنيات الخطابيّة المعتمدة لبلوغ الاقتناع وجعل الخطاب المرسل ذا فاعليّة في تركيز صنف من الاعتقاد معيّن أمر مرتهن، بتعاليم المؤسّسة السّنّيّة[237] الّتي تبنّى الطّبري أمر التّنظير

---

(234) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص326.

(235) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 92-97.

وكذلك:

- Declercq, *L'art d'argumenter*, p. 126-127.

(236) انظر المرجعين المذكورين، وكذلك صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 328-329.

(237) عن علاقة الطّبري بأصول مذهبه، تصوّرات ومبادئ وأثر ذلك في النّظام الحجاجيّ السّنّي، راجع تمثيلاً لا حصراً، الإمام الطّبري فقيهاً ومؤرّخاً ومفسّراً وعالماً بالقراءات، (عمل جماعي)، (بحوث مختارة من النّدوة الّتي أقامتها المنظّمة الإسلاميّة للتّربية والعلوم والثّقافة في القاهرة، 22-24 ذي الحجّة، 1450هـ/25-26 يوليو/تموز 1989م حول الإمام الطّبري احتفاء بذكرى مرور أحد عشر قرناً على وفاته)، المنظّمة الإسلاميّة للتّربية والعلوم والثّقافة (إيسسكو) ودار التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ط1/ 2001.

لها وترجمة أصولها ومبادئها دفاعاً وترسيخاً ولهذا الشكل من الحجج مظاهر وهيئات عادة ما تنتظم انتظاماً تشارطيًّا لا تحصل نتيجته ولا تدرك غايته إلاّ إذا تحقق شرطه وهذا التّشارط القائم على تناظر قضيّتين (تأويلات الخصوم - تأويلات الطّبري) لا يحصل إلاّ في الحال الّتي يطبّق فيها الجمهور المستقبل الخطاب قاعدة العدل المهتدية بالأصول المنطقيّة ولمّا كانت المزاعم في أقضية الخصم متعارضة مع القواعد والأعراف، المعتقدات والتّصوّرات ولمّا كانت تخريجات الطّبري قائمة على سلامة التّقدير واستقامة التّدبير ولها أصول في الأعراف والسّنن كان مقتضى هذا التّناظر التّسليم بالقضيّة الّتي تبدو فيها سلامة منطقيّة واستقامة شكليّة وصرامة رياضيّة، فالطّبري بهذا النّوع من الجمع القائم على العلاقة التّبادليّة وعلى قاعدة العدل فيصلاً في الانتصار إلى قضيّة على حساب أخرى يجعل جمهوره منسجماً مع مسار الخطاب المعتمد في توصيل الأفكار وتثبيت العقائد والأنظار. والأمثلة على ما ذكرنا كثيرة نعزل أحدها لنجلّي شكله ونتأوّل مقتضاه.

«وأمّا الّذين زعموا أنّ قول الله تعالى ذكره ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ إنّما هو على وجه الجواب وأنّه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة فنافون على الله عزّ وجلّ ما قد أثبته الله عزّ وجلّ لنفسه وأوجبه لها»[238].

يعتبر هذا المثال وغيره من الأمثلة الأخرى شاهداً على نوع الحجاج القائم على العلاقة التّبادليّة المشروط حسمها بضرورة استرفاد قاعدة العدل الّتي يدعى الجمهور إلى التّسلّح بها حتّى يفصل بين القضيّة المرفوضة المردودة وبين القضيّة المرشّحة المقبولة.

ق 1 = نفي الاستهزاء والمكر عن الله (حجج وبراهين)

ق 2 = إثبات الاستهزاء والمكر (حجج وبراهين)

ق 3 = ما تبنيه قاعدة العدل (الاستقامة المنطقيّة/ صفات الله وقدراته)

إنّ قاعدة العدل المطلوب إحضارها في مثل هذه المقامات الّتي تكون فيها الحجج قائمة على العلاقات التّبادليّة تجبر الجمهور على تبنّي مقتضى واحد لا

---

(238) جامع البيان، ج1، ص167

أكثر. وهذا المقتضى توجّهه السّلامة المنطقيّة والأصول الاعتقاديّة (الإقرار بصفتي الاستهزاء والمكر نظير عمل الماكرين الكافرين). وبذلك توجّه إمكانات الجمهور توجيهاً لا يرتضى فيه، سوى الاعتقاد في تخريج واحد يكون صواباً «والصّواب في ذلك من القول والتّأويل عندنا أنّ معنى الاستهزاء»[239] لا جوازاً وإمكاناً «وغير جائز لأحد نقل الكلمة الّتي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلاّ بحجّة يجب التّسليم لها...»[240]، وبذلك تغدو السّلامة المنطقيّة من أشراط نجاعة هذا النّوع من الحجج يتوسّل بها الطّبريّ حتّى يمكّن خطابه من مرماه ويصل منطوقه بمبتغاه: اقتناعاً وتصديقاً.

- حُجّة التّعدية Argument de transitivité[241]

تقوم حُجّة التّعدية على العلاقة المنطقيّة الّتي تبني حجّيتها وتدعم سطوتها وتقوّي أثرها في الجمهور عقلاً وعاطفة، كما يتقوّم هذا النّوع من الحُجج بجملة من العلاقات (التّساوي/التّضمين/التّفوّق...)[242]. وقد صرّف الطّبريّ في خطابه هذا النّوع الّذي تظهر نتائجه فيما يقام من تناظر بين مقتضى الخصوم في تأويل مقصد من مقاصد آي القرآن عامّة وآي سورة البقرة خاصّة ومقتضى أقوال الطّبريّ الّتي يجب أن تعدّ منتهى الحقيقة وعين الصّواب وهذا التّناظر يولّد جملة من توابع التّعدية، فإن صادف تأويل المؤوّلين تخريج الطّبريّ ووافقه شكلاً ومضموناً، تعدّت علاقته إلى الوجوب والاختيار وإن تناقض مع مقتضيات الخطاب الّتي يرمي الطّبريّ إلى ترسيخها وتثبيتها، تعدّت علاقته إلى التّهجين وبيان تداعيه مقصداً

---

(239) نفسه، ص166.

(240) نفسه، ص175.

(241) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 97-108.

حيث يقول معرّفاً حجّة التّعدية

«On entend par transitivité, la propriété formelle d'une relation qui permet de passer de l'affirmation qu'elle existe entre un terme et un second, entre ce second terme et un troisième, à la conclusion qu'elle existe entre le premier terme et le troisième. Cette propriété caractérise des relations telles que «égal à», «inclus dans», «plus grand que», la relation aRc est toujours vraie quand sont vrais les prémisses aRb et bRc», p. 97.

(242) صرّة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 239-330.

وارتباكه حجّة وفساده منتهى[243]. لذلك ترسم حجّة التعدية مسار علاقة تكون نهاياتها عادة من طبيعة ما تتضمّنه تلك العلاقة من تفوّق قيمة على قيمة أو تساوي حاصل مع حاصل، فحجّة التعدية توجّه نمط العلاقة توجيهاً شرطه الضرورة ومقتضاه التابع والاستلزام، لذلك لا يصحّ طرف من القضيّة إلاّ إذا صحّ تابعه، وهذا الترابط بين طرفي قضية مّا يعتمد الإيهام المنطقيّ لا البرهان العقليّ، فمثال من قبيل «تابع الكافر كافر» «وتابع المسلم مسلم» قد تبطل مقتضاه الدّلاليّ أمور سلوكيّة أو إلزامات تعامليّة قد تطرأ في السّياق أوتحدث في المقام يخبر بها المنطوق اللّفظيّ أو يكشفها الاختبار الواقعيّ[244] وهذا ما يقوم برهاناً على أنّ قيام حجج التعدية على العلاقات المنطقيّة لا يتجاوز حدود ما يصل بين أطراف القضايا

---

(243) إنّ الأمثلة على هذه الظّاهرة في تفسير الطّبريّ سورة البقرة كثيرة، نورد بعضاً منها للدّليل والبرهان.

«وأمّا الّذين زعموا أنّ قول الله تعالى ذكره ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ إنّما هو على وجه الجواب وأنّه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فنافون على الله عزّ وجلّ ما قد أثبته الله عزّ وجلّ لنفسه وأوجبه لها (...) فما برهانك على تفريقك (...) ثمّ تعكس القول عليه في ذلك فلن يقول في أحدهما شيئا إلاّ ألزم فيه الآخر مثله (...) فإن لجأ إلى أن يقول)... قيل له إنّ (...) إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء، أفلست تقول... »، جامع البيان، الآية 15، ص167 ومابعدها

إنّ هذه السّياسة الّتي يتوخّاها الطّبريّ في الرّدّ على «خصومه»، مسنودة بالدّليل المنطقيّ، معضودة بالبرهان الشّكليّ الّذي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك قبل، أنّه موهم بالدّقّة مغرٍ بالاتّباع، لذلك يسهل بواسطته الاقتناع ويجوز من خلاله اليقين.

(244) لقد تفطّن بيرلمان في كتابه المذكور، إلى نقص النّجاعة في حجج التّعدية، إذا هي أبطلت بواقع فنّدها أو مقام نسّبها، إذ يقول:

«Mais il y a des cas où la transitivité est proclamée, sans être toujours garantie: «Les amis de mes amis sont mes amis» affirme une transitivité argumentative, qui pourrait être contredite par l'expérience. Celui qui proclame cet adage pourrait le défendre, malgré les cas invalidants, en affirmant qu'il ne vaut que pour. les vrais amis: en définissant «la vraie amitié» comme transitive, on a transformé d'adage en une proposition analytique, qu'aucune expérience ne pourrait plus réfuter», p. 98.

وهذا الأمر يعني أنّ الطّبريّ عندما يلجأ إلى حجّة التّعدية يبطل بها مزاعم خصومه، إنّما يستند في ذلك إلى الجوازات التّداوليّة، دينيّة كانت أم لسانيّة/لغويّة يجيز بها تعديته، فيعلي من رأى في رأيه توافقاً مع قواعد التّداول ويحطّ من رأى فيه مخالفة ومروقاً. لذلك تكون التّوابع الحجاجيّة النّاتجة عن حجج التّعدية، توابع ذات شكلين مجرّدين هما:

المبنيّة عليها تلك الأنماط من الحجج، من روابط شكليّة قد يقتنع بها المخاطب وقد يمجّها ويرفضها، لذلك عادة ما يقع التوسّل، إذا تعلّق الأمر بهذا الجنس من الحجج، بالمشهورات العقديّة والأخلاقيّة الّتي تعدّ بمثابة أسباب ضامنة للقول نجاعته وللبرهان صدقيّته.

وهذا الأمر مشروط بمدى خبرة المحاجّ بجمهوره حتّى لا يجانب خطابه مقدّراته المقاميّة ودواعيه المقاليّة وأشراطه التداوليّة ويتحوّل إلى هراء يرسل وكلام يطلق لا نجاعة ولا أثر[245]، فالتوافق المنطقيّ الشكليّ القائمة عليه حجج التعدية وما قاسمها شروط الانتماء إلى دائرة الحجج شبه المنطقيّة، متّصل في أساسه بمدى إحكام المحاجّ مبادئ تصريف الكلام وخبرته بحاجات جمهوره عقائد وتصوّرات، إمكانات وجوازات[246]، حتّى يقع تجاوز التعارض بين أشكال

* رأي + موافقة تداوليّة = إعلاء
التعدية المشروطة بقواعد التداول وبضوابط المنطق التفسيريّ الأثريّ
رأي + مخالفة تداوليّة = حطّ

(245) عن الأشراط المضمونيّة والبنيويّة والمقاميّة الّتي يخضع لها الخطاب الحجاجيّ، حتّى تحصل نجاعته وتجوز إقناعيّته وتثبت حجاجيّته، راجع تمثيلاً لا حصراً:
- Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, De la chaux et Niestlé, Paris, 1996.
إذ خصّصت الفصل الأوّل للحديث عن المضامين الحجاجيّة الّتي يمكن أن يجري عليها الحجاج
Chapitre 1, (On ne peut pas argumenter sur n'importe quoi, p. 31-51).
وخصّصت الفصل الثاني للحديث عن الكيفيّات الّتي يتمّ وفقاً لها الحجاج
Chapitre 2, (On ne peut pas argumenter n'importe comment, p. 52-78).
وخصّصت الفصل الثالث للحديث عن مقامات الحجاج وسياقاته
Chapitre 3, (On ne peut pas argumenter dans n'importe quelle situation, p. 79-108).
وهذا التصوّر الّذي تقدّمه غولدر Golder، يعني أنّ الحدث الحجاجيّ، لا يكون حدثاً مقنعاً وناجعاً، إلاّ إذا توفّرت ثلاثة أشراط أساسيّة:
- الموضوع الحجاجيّ
- التقنيات الحجاجيّة
- مقام الحجاج وسياقه/المبدأ التداوليّ

(246) عن مبدئيّة شرط التوافق بين الخطيب/المحاجّ وجمهوره وعلاقة ذلك بقوّة الحجاج ونجاعته، راجع بيرلمان (المرجع المذكور)، وخاصّة
Chapitre 3, (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 27-39).

الخطاب الّتي ترد ضمنها الحجّة وما تتضمّنه من غايات تقويميّة قائمة على استبدال العقائد المناقضة بعقائد موافقة قواعد الإجراء السّياسيّة والتداوليّة والاعتقاديّة والإيمانيّة، من جهة كونها قنوات وسائطيّة تشرّع الحقائق وترشّح اليقينيّات.

(2) ـ الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد العلاقات الرّياضيّة[247]

لقد سبق أن عرضنا أهمّ الحجج الّتي تعتمد العلاقات المنطقيّة عرضاً وقفنا من خلاله على طاقاتها الإقناعيّة مطلب المحاجّ وهدفه من إجرائها في الخطاب وإدماجها في مقوله ونُعنى في هذا الموضع من بحثنا بالحُجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد العلاقات الرياضيّة وهي كمثيلاتها أصناف وأنواع أهمّها:

• إدماج الجزء في الكلّ Argument d'inclusion[248]

يعدّ قانون إدماج الجزء في الكلّ من القوانين الّتي تعتمد العلاقات الرياضيّة. ويستمدّ هذا القانون طاقته الإقناعيّة من الوصل الّذي يحدثه بمبدأ تفضيل الكلّ على الجزء وهو تفضيل تقضي به طبيعة الأشياء ومبدأ المقايسة الشكليّة، وردّ الجزء إلى الكلّ يمنح مستعمله رسم مسافة تمكّنه من اقامة حدّ بين القيمة المفضولة (الكلّ) بوصفها قيمة أجمع عليها الأسلاف وزكّاها العلماء والقيمة الطّارئة الّتي أجريت جهة وأرسلت تخريجاً. والأمثلة على ذلك كثيرة في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، ينهض بيانها ما يقوم به الطّبريّ من ردّ كلّ التأويلات إلى ما أجمعت عليه المؤسّسة السُّنيّة من أصول ومبادئ وما اتّفق عليه «العلماء» و«الأشراف» من تخريجات وما رشحوه من تأويلات، فمبدأ ردّ الجزء إلى الكلّ مبدأ تكاد تشترك فيه كلّ العلوم العربيّة في عصرها الوسيط، اذ تشتغل المعرفة فيها اشتغالاً يأتمن الكلّيات على أداء العقائد والأفكار، بدل الجزئيّات الّتي تعدّ حالات شاذّة لا قاعدة تثبتها ولا أسس تدعمها وإنّما هي حالات خاصّة وهيئات مظروفة[249].

---

(247) صولة (عبد الله)، (المقال السابق)، ص 330-331.

(248) نفسه، وكذلك دوكلارك، إذ يقول:

«Elle (la relation de la partie au tout), rend compte des raisonnements juridiques a priori et a contrario. Le premier procède à une identification des parties, le second à une division, opération semblable à celle du dilemme », p. 127.

(249) راجع هذا المبدأ وغيره، ضمن كتاب أبي يعرب المرزوقي، منزلة الكلّي في الفلسفة *

إنّ إدماج الجزء في الكلّ يقود في عمقه المعرفيّ إلى مقولة الإجماع مقولةً متحكّمة في مسار المعرفة العربيّة الإسلاميّة في مختلف حقبها وفي مختلف مراحلها[250]، لذلك تصرّفت في جامع البيان عامّةً وفي تفسير الطّبري سورة البقرة خاصّةً تصرّفاً أصله معروف في السُّنن المعرفيّة الّتي تنظّم أشراط التّحصيل وتضبط قوانين التأليف في عصر الطّبري وبعده، وهذه السُّنّة المعرفيّة سُنّة تجمع وتؤلّف أكثر ممّا تفصّل وتصرّف، لأنّ التّجزئة إن رمنا تعميق دلالتها، تخلخل كيان الأمّة وتضرب مبدأ التّوحيد وتفقد العالم انتظامه والكون انسجامه وترمي إلى «القول في كلام الله بغير علم»، لذلك تهيّب النّاس التّأويل تهيّباً بثّته فيهم مؤسّسات مراقبة المقدّس تحمي محيطها الاعتقاديّ وتذود على حياض نفوذها الرّمزيّ من كلّ طارئ جديد أو وارد عنيد يحكّم العقل أو يوظّف الوجدان تنكشف به مغالق أو تنجلي بواسطته مجاهيل، قدّروا حمايتها وافترضوا امتلاكها.

- العربيّة، في الأفلاطونيّة والحنيفيّة المحدثين العربيّين، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.

وعن خصائص إنسان العصر الوسيط، تصوّرات ومبادئ وملامح ومؤسّسات، راجع
- *L'homme médiéval*, Editions du Seuil, Paris, 1989, (sous la direction de le Goff (Jacques)).

وخاصّة المقالات التّالية:
- *L'homme médiéval*, par le Goff (Jacques), p. 7-43.
- *L'intellectuel*, par Brocchieri (Mariateresa Fumagalli Beonio), p. 201-2320.
- *Le saint*, par Vauchez (André), p. 345-380.

وإن كانت مقالات هذا الكتاب مشغولة بإنسان العصر الوسيط الغربيّ، فإنّ فيها جملة من القوانين الكلّيّة الّتي تكاد كلّ الأمم تتوحّد في إطارها مثل الانشغال بالكلّيّات الّتي يسهل الاحتفاظ بها والاعتقاد فيها، نظراً إلى أنّ إنسان العصر الوسيط ما زال مشدوداً إلى الذّاكرة الشّفهيّة الّتي تقوم أصولها على الوحدة النّبويّة والوحدة التّصوّريّة أكثر من قيامها على التّفريع والتّجريد.

(250) عن الإجماع مقولة متحكّمة في مسار إنتاج المعرفة عامّة في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، راجع من جهة التّمثيل لا الحصر:
- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، (مرجع سابق).
- الجصّاص (أبو بكر)، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، تحقيق ودراسة زهير شفيق كبّي، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1/ 1993.

• تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له/حجّة التفريع Argument de division[251]

ليس التّفريع حجّةً في تفسير الطّبري سورة البقرة، نافياً مبدأ إدماج الجزء في الكلّ وتحصيل اليقين الّذي أجمعت عليه الأمّة وتوحّدت عليه عقول علمائها. وقد أوقفنا النّظر في طرائق الطّبريّ التّفسيريّة، على حاصل مفاده أنّ تفريع القضايا الّتي عادة ما تكون حسب نعت الطّبريّ لها، مختلفاً فيها النّظر وغير جارٍ عليها الإجماع وهو ما ينفي التّفريع ويؤجّل الاختلاف، حتّى يضمن الخطاب تناسقاً شكليًّا وتجانساً دلاليًّا وانتظاماً أنطولوجيًّا[252] ويحدث التّفريع في مسائل لها علاقة بتخريج لغويّ[253] أو إمكان عقديّ أو إجراء تصوّريّ ينطلق منه الطّبريّ يفرّع كلوله ويفكّك أصوله، كي يعيد تركيبها جزماً ويستأنف بناءها توحيداً[254] وبذلك يكون تقسيم

(251) راجع في ذلك:
- Perelman, *L'empire rhétorique*, (Arguments de transitivité, d'inclusion et de division), p. 97-108.
- Declercq, *L'art d'argumenter*, (La relation de la partie au tout), p. 127-128.
- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص331.

(252) لقد سبق أن بيّنّا أنّ وظيفة الحجج المتوسّلة بالبنى المنطقيّة الشّكليّة أو بالبنى الرّياضيّة، كامنة في جعل المخاطب يطمئنّ لقبول ما يلقى على عقله من آراء وما يبسط على قلبه من أفكار، قبولاً جازماً، نظراً إلى ما تتّسم به تلك الحجج من دقّة، تضاعف نجاعتها وتقوّي عملها.

(253) من الأمثلة على ذلك ما يورده الطّبريّ من خلاف أهل الكوفة وأهل البصرة من النّحويّين، قوله «قال أبو جعفر: اختلف أهل العربيّة في تأويل قوله (...) قال بعض نحويّي الكوفيّين (...) وقال بعض نحويّي أهل البصرة (...) وهذا القول الثّاني يفسده إجماع جميعهم على تخطئة قول القائل...». جامع البيان، ج1، الآية 35، القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، ص271

(254) من الأمثلة على ذلك قول الطّبريّ «القول في تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾، (...) قال أبو جعفر: اختلف أهل التّأويل في المعنى الّذي أنزل الله في هذه الآية وفي تأويلها. فقال بعضهم بما
- حدّثني بن موسى بن هارون، قال...
- وقال آخرون بما حدّثني به أحمد بن إبراهيم، قال...
- وحدّثني المثنّى بن إبراهيم، قال...
- وقال آخرون بما
- حدّثنا به بشر بن معاذ، قال...
- وحدّثنا الحسن بن يحيى قال...

الكلّ إلى أجزاء مكوّنة وفروع بانية مجرّد إجراء شكليّ يعمّق ظاهره الاعتقاد في حجّيته ووثاقته ولكنّ باطنه مأسور بمبدإ الكلّ جماعاً تُرَدّ إليه الأجزاء وتنضوي تحت الفروع، والانشغال بالكلّ دون الجزء انشغال له أصول رمزيّة ومنابت عقديّة وأصول فلسفيّة ومسانيد سياسيّة، سنميط عن خلفياتها اللّثام في بحث الاستراتيجيّات التي يستبطنها الخطاب استبطان إخفاء، فلا ينطق بها ظاهره ولا يجاهر بها رسمه وإنّما هي أسرار مدفونة وودائع مخبّأة تُجلّي وتُكتشف تظهر وتبيّن. وبذلك تغدو حجّة التّفريع مجرّد إيهام بوقع بالجمهور ويحمله على الاقتناع بوجاهة القول المعروض فكراً ومقاصد، لما تتّسم به حجّة التّفريع من انسجام شكليّ مأتاه توسّلها بالعلاقات الرّياضيّة الّتي تجعل الخطاب المضمّن منطوياً على ضرب من الوثاقة العقليّة الّتي يقوى بها معتقد الجمهور ويضاعف من خلالها يقينه، لذلك عمد إليه الطّبريّ - وهو الخبير بأصول الكلام ومبادئه والعارف بمقتضيات المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ في تلك الأزمان وبمطالب جمهوره وبمحاذير فاعليه - ، والوعي بتلك الأصول يجعل حجيّة الخطاب المعروض أكثر قوّة نظراً الى حدوث توع من التّناظر بين قيم المخاطَب وتصوّراته ومضمرات المخاطِب ومعتقداته[255].

---

* وقد ذهب كلّ قائل ممّن ذكرنا قوله في هذه الآية وفي المعنى الّذي نزلت فيه مذهباً، غير أنّ أولى ذلك بالصّواب وأشبه بالحقّ ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عبّاس»، جامع البيان، ج1، ص213 ومابعدها

(255) إنّ الوعي بمطالب الجمهور والفاعلين في المجال التداولي الاجتماعيّ والسّياسيّ والعقديّ، من أشراط الحِجاج النّاجع والاستدلال المقنع، وقد كان الطّبريّ واعياً بذلك متحكّماً في طرائق تصريف الكلام، أبنية واستراتيجيّات، وهذا الأمر تفصح عنه أقواله، إذ يقول في مقامات من تفسيره مختلفة، نوردها غير مرتّبة، لأنّ الغاية منها توكيد الزّعم ورفد الادّعاء.
- «(...) وقد دللنا فيما مضى على أولى هذين التأويلين بالصّواب، فكرهنا إعادته».
- «(...) ولولا أنّا كرهنا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه، لأنبأنا عن فساد قول كلّ قائل قال في ذلك قولاً لقول أهل الحقّ مخالفاً، فيما بيّنا منه ما يشرف بذي الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى».
- «وفيما ذكرنا لمن وفّق لفهمه كفاية».
- وليس هذا من مواضع الإطالة في القول في الشّفاعة والوعد والوعيد فنستقصي الحِجاج في ذلك، وسنأتي على ما فيه الكفاية في مواضعه إن شاء الله».
تبدي هذه الأقوال وعياً صريحاً بمقامات الكلام وضرورة إقامة الخطاب على الطّارئ الجديد والمستحدث الطّريف واطّراح المكرور المعاد، حتّى لا يدبّ في كيان الجمهور الضّجر، وحتّى يكون الخطاب أنفذ وأقنع وحِجاجه أقوى وأنجع.

(ب) الحجج المؤسّسة على بنية الواقع

Les arguments fondés sur la structure du réel[256]

يعمد المحاجّ من خلال تكثيف الحُجج وتنويع طرائق عرضها والتفنّن في بسطها إلى بناء واقع قائم على تحصيل اقتناع الجمهور أوّلاً وحثّه على العمل بما صار لديه عقائد وثوابت ثانياً. وهذا التّشارط بين الاقتناع حاصلاً فرديًا تتصاهر فيه أشكال البرهنة العقليّة (الأشكال المنطقيّة/الأشكال الرّياضيّة) وبين العمل بمبادئ ما أفضى إليه الاقتناع، مردّه إلى قيس الأثر الحِجاجيّ وحدّ نجاعته وهذا الأمر لا يكون إلاّ إذا عاين المحاجّ عمل جمهوره وردّه، تقويماً وتعييراً، إلى أصل النّجاعة ومبدأ الوثاقة[257] وهذا الواقع المحدث الّذي يعمل المحاجّ على بنائه من خلال الحجج والبراهين ومن خلال لفت النّظر إلى تعارضات ما يصرّح به الخصم، إبطالاً ونفياً، هو الّذي يتّخذ منه المحاجّ أرضيّة عليها يقيم نظام حججه نعني الواقع باعتباره أساس البناء، وقاعدة التّقويم، كما تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع «تستخدم الحجج شبه المنطقيّة للرّبط بين أحكام مسلّم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلّماً بها، وذلك بجعل الأحكام المسلّم بها والأحكام غير المسلّم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التّسليم بأحدها دون أن يسلّم بالآخر. ومن هنا جاء

---

* راجع من النّاحية النّظريّة كلّ تلك الأشراط المضمونيّة والتّقنيّة والتّداوليّة المطلوبة في الحجاج (مرجع سابق)، Golder (Caroline) وخاصّة الفصول الثّلاثة الأولى.

(256) راجع في ذلك:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., Chapitre 8, (Les arguments basés sur la structure du réel), p. 109-134.
- Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., (Les arguments fondés sur la structure du réel), p. 129-133.

إذ يقول:

«*Ils procèdent des liaisons entre les éléments du réel, plus exactement des liaisons dont l'auditoire admet l'existence entre tels et tels éléments du réel* », p. 129.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص331 وما بعدها.

(257) راجع المراجع السّابقة ذاتها.

وصفها بكونها حججا اتصالية أو قائمة على الاتصال»[258] والحجج «الّتي تعتمد فيها بنى الواقع لا تصف الواقع وصفاً موضوعيًا وإنّما هي طريقة في عرض الآراء المتعلّقة بهذا الواقع ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع Des faits أو حقائق Des vérités أو افتراضات»[259].

وقد سبق أن عرضنا جلّ تلك الآراء عندما انشغلنا بالمقدّمات الحجاجيّة وما تتضمّنه من طاقات إقناعيّة تفتح للمخاطب المجال، حتّى يقتنع فيعمل بموجبات الآراء وسلطان العقائد الّتي تبني عليها الحجج المؤسّسة على بنية الواقع يصل بينها صنفان من أنواع التّرابط: ترابط يُحدث بين تلك الآراء أو الأحكام ضرباً من الاتّصال التّتابعي Liaison de succession «يكون بين ظاهرة مّا وبين نتائجها أو مسبّباتها»[260] وترابط يحدث بين الآراء أو الأحكام اتّصالاً تواجديًا Liaison de coexistence[261] «يكون بين شخص وبين أعماله وعموماً بين الجوهر وتجلّياته» وقد أدركنا هذين الصّنفين من العلاقات إدراكاً جليًا في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، إذ يحضر النّوع الأوّل من العلاقة خاصّة في الآراء والأحكام الّتي يقع عرضها للبرهنة على تداعي آراء الخصوم من المؤوّلين أو المخرّجين أو اللّغويّين، فتوصل أسباب التّعارض بما ينبثق عنها من نتائج تكون عادة موسومة بالتّصور منعوتة بالفساد. ويتجلّى المظهر الثّاني الّذي اصطلح عليه، بيرلمان Perelman الاتّصال

---

(258) صولة (عبد الله)، نفسه، ص331.

(259) نفسه، ص332.

(260) نفسه.

(261) نفسه.

ولمزيد تعميق النّظر في هذين النّوعين من أنواع الاتّصال، راجع:

- Perelman, op. cit., Chapitre 7, (Les structures basés sur la structure du réel), (les liaisons de succession), p. 110-118, (les liaisons de coexistence), p. 118-130.

وخلاصة قوله التّالي:

«Les structures invoquées habituellement, sont d'une autre nature: la plupart des arguments fondés sur le réel font appel à des liaisons de succession, tel le rapport de cause à effet, ou à des liaisons de coexistence, tel le rapport entre la personne et ses actes. Il s'agit de deux façons différentes de structurer le réel. Dans les liaisons de successions, ce sont des phénomènes de même niveau qui sont mis en relation, alors que, en se basant sur des liaisons de coexistence, l'argumentation prend appui sur des termes de niveau inégal, tels l'essence et ses manifestations», p. 109-110.

التّواجديّ، بين ما يقدّم من روايات وأخبار تسند إلى أعلام اشتهروا، فاحتلّوا في المؤسّسة السّنّيّة رتبة أعلت شأنهم وجعلت ما نسب إليهم من تقديرات ومعارف وتوضيحات وبيانات تأويليّة، حقائق صحيحة الصحّة كلّها لا تقبل الطّعن ولا تتسرّب إليها الشّكوك، فتتواجد الأعمال أقوالاً أو مأثورات مع منزلة من رويت عنه الأخبار أو أوكلت إليه التّخريجات.

ولكنّ الوصل التّواجديّ بين الشّخص والعمل ليس دائماً وصلاً متجانس النّتائج منتظم الحركة، إذ يمكن أن يكون الوصل التّواجديّ بين الشّخص وعمله وصلاً عكسيًّا، فمن لا يعتدّ بأخباره في سياق الطّبريّ التّفسيريّ لا تبنى بينه وبين أعماله وأقواله علاقة وصل تواجديّ، إذ يبطلها مفعولاً وأثراً، سلطان الطّبريّ على خطابه ونفوذه على مقاله، فينفي التّخالف ويستبدله بالتّجانس والتّوافق حتّى لا يختلّ نظام البرهنة ولا يفسد مسار الاستدلال وبذلك ندرك أنّ الوصل التّتابعيّ يطغى على نمط الوصل العزليّ، نظراً إلى انشغال الخطاب بالانسجام والتّوافق وهو ما يترجم وفاء الطّبريّ إلى مبادئ العقل السّنّيّ وقواعد المنحى الأثريّ في التّفسير وما ينبثق عنه من تصوّرات تنظّم علاقة الإنسان بعالمه وتصله برموزه وتشدّه إلى دوائر اعتقاده، فكأنّ نظام الحجاج متوافق مع الأصول البانية والكلّيّات الرّافدة والأنساق الحاضنة، وهو ما سنقيم عليه الدّليل في بحث السّياسات وتجلية الخطط المقاليّة والاستراتيجيات المقاميّة الّتي يتابع سيرها المحاجّ ويهتدي بتعاليمها المستدلّ. والاشتغال بنتائج الاحتجاج من خلال الوقوف على الطّعون الّتي تنمى إلى الخصوم، تهلهل أنظمة البرهنة عندهم أشكالاً ومضامين، يجعل استحضار الطّبريّ ما يسمّيه بيرلمان Perelman «نمط الحجّة البراغماتية» **«وهي الحجّة الّتي يحصل بها تقويم عمل مَا أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السّلبية»**[262] وهو ما يعطي هذا الصّنف من الحُجج قيمة تقويميّة في «توجيه السّلوك»[263].

والتّقويم والتّوجيه من أشراط الحجاج النّاجع الّذي يرمي الطّبريّ إلى بلوغه وإصابته ما دام يروم إقامة الدّليل على قوّة برهانه والفصل في بسط القضايا المنبثقة عن تأويل سور القرآن وفهم آيه والتّبصّر بمعانيه.

(262) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص333.
(263) نفسه.

ولمّا كانت غاية الطّبري - كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك في تحليل المقدّمات وتأويل الأقوال الّتي صدّر بها كتابه للإحاطة بكلّ معاني القرآن ودقائق آيه استجماعاً وتحصيلاً -، كان التركيز في تصريف الحجج على التصاهر البنيويّ الشكليّ والمعنويّ المضمونيّ، بين مبدأي التّقويم والتّوجيه، لأنّ الغاية من تفسير القرآن غاية أخلاقيّة ظاهرها توجيه وباطنها تقويم.

والجمع بين البعد الأخلاقيّ في مجاري العلم المشغول بمركز النّصّ القرآنيّ وبين البعد التّقويميّ التّوجيهيّ، جمع له ما يبرّره وفيه ما يدعمه، إذ إنّ مفسّر القرآن يتحرّك بالضّرورة وقد أسره سلطان النّصّ رمزيًا واعتقاديًا[264] وهذا الأمر كاد أن يجعل كتب التّفسير في متباين ألوانها - وهو ما سنؤجل النّظر فيه إلى حين يكون ذلك واجباً -، تكراراً واستعادة لنفس الدّاعي الّذي أوجب قيام هذا العلم، يأسره النّصّ تشدّه ظواهر معانيه فيتجاوز الحذر حدوده ويغدو الخطاب التّفسيريّ، خطاباً حَرِجه متأتٍّ من تجاوز السّطح إلى العمق وتعدّي الظّاهر إلى الباطن واجتياز الرّسم الى المقتضى[265].

• حجّة التّبذير «L'argument de gaspillage»[266]

يجب أن لا نفهم مصطلح التّبذير le gaspillage المنعوت به هذا النّوع من

---

(264) راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النّصّ، (مرجع سابق).

(265) إنّ لهذا المبدإ في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، نظائر كثيرة، نورد بعضا منها دون ترتيب:

- «وأولى هذه الأقوال بالصّواب وأشبهها بما دلّ على صحّته ظاهر التلاوة...».
- «وقول أبي العالية، في ذلك وإن كان وجهاً من التأويل تحتمله الآية، فأقرب إلى الصّواب منه عندي وأشبه بظاهر التلاوة أن يكون تأويلها (...) وذلك أن ظاهر الخطاب، إنّما هو».
- «(...) فالتأويل الّذي يدلّ على صحّته ظاهر التلاوة».
- «(...) وذلك خلاف ما جاءت به الرّواية عن التأويل وخلاف ظاهر التلاوة».
- «هذا التأويل يدلّ ظاهر التّلاوة على خلافه».
- «وهذا مما استغني بدلالة ظاهره على ما ترك منه».

إنّ هذه الأمثلة الدّالّة على انشغال الطّبريّ بالظّاهر، المتوافق في تصوّره مع الحقّ/النّصّ، تختزل مبدأً من مبادئ رسم الحقيقة في المنحى التّفسيريّ الأثريّ وشرطاً من شروط تحصيلها.

(266) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص333.

الحجج الفهم الأوّل، الّذي يردّه الى الحجج الزّائدة، والبراهين الزّائية على الحدّ، وإنّما يجب فهم التّبذير بالمعنى الّذي تحدّد بمقتضاه النّجاعة الحجاجيّة والقوّة الإقناعيّة.

والتّبذير بهذا المفهوم حاضر حضوراً لافتاً في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، خاصّة في الخطابات ذات المدى الطّويل الّتي يخصّصها المحاجّ لتفنيد رأي أو تبكيت زعم أو مراجعة تخريج رأى فيه عِوَجاً أو مغالاة أو خطأ، فتغدو حركة الخطاب الماضية مضيًّا متواصلاً لا تعرّج فيه ولا تراجع، رغم بيان تداعي قول ما منطقيًّا وتداوليًّا، حركةً - رغم كونها إن قيست بحدود الكمّ والعيار -، عُدّت من زوائد الكلام الّتي قد تخرجه عن مقدّراته السّياقيّة والتّداوليّة المنظّمة طرائق تصريفه والضّابطة قوانين إجرائه. فهي حركة ذات فعل حِجاجيّ يدعم ما أضمره الطّبريّ من غايات ضمّنها خطابه تقضي بجعل المحجوج هزءاً «Ridicule»، تبطل أقواله وتفند أفعاله[267] وبدل أن تغدو حجّة التّبذير زيادة وغلوّاً وضرباً في أرض بوار، أصبحت من دواعي تمكين الخطاب وتثبيت معالم الواقع الجديد الّذي يجاهد المخاطب لرسم ملامحه وإقامة أسسه على أصل يوحّد ولا يعدّد يكمّم ولا يجزّئ، حتّى تحصل غاية الغايات نعني إقامة رؤية تكون صورتها مشتقّة من نفوذ النّصّ المفسّر تجانساً وتشارطاً، انسجاماً وتوافقاً[268] لذلك لا نلمس غرابة ولا نعاين شذوذاً في كون الطّبريّ يختزل الحقّ التّأويليّ في ما أخبر به ظاهر النّصّ لا في ما أفضى إليه باطنه، وفي ذلك ردّ على الفرق القائلة بجواز تعقّب المعنى القرآنيّ من البواطن

---

(267) نفسه، ص 326-327.

(268) عن تلوين النّصّ المفسّر (القرآن)، رؤية المسلم وأسره عقله ووجدانه وما ينتج عن ذلك من توجيه في نمط الاعتقاد ونمط القراءة، توجيهاً تكون هيئته من هيئة ما اكتسبه ذلك النّصّ في المخيال العربيّ الإسلاميّ من سلطان ونفوذ فعلاً وتأثراً، راجع لتعميق هذه القضيّة، تمثيلاً لا حصراً، المؤلّفات التّالية:

- أبو زيد (نصر حامد)، النّصّ والسّلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، ط4/ 2000، خاصّة التّمهيد (التّراث بين التّوجيه الإيديولوجيّ والقراءة العلميّة)، ص ص13-66.
- ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام: العقل الفقهيّ السّلفيّ بين النّصّ والتّاريخ، (مرجع سابق)، وخاصّة المقدّمة، ص7-22 والفصل الثّالث: في القرآن، قراءة في التّأويل السّياسيّ للنّصّ، ص235-358.

والأعماق. وإجلال الظّاهر دون الباطن يضمن للمؤوّل تواصله داخل المحيط الاعتقاديّ القائم على فكرة التّوحيد جوهراً ترتدّ إليه الفروع ومصبّاً تتجمّع في محيطه الرّوافد[269].

• حجّة الاتّجاه «L'argument de Direction»[270]

تتصل حجّة الاتّجاه بمحاذير الخطاب الّتي يختزلها بأنّه، حتّى لا تفقد النّجاعة ولايضيع الفعل[271]ويتجلّى هذا النّوع من الحجج في خطاب الطّبريّ الدّائر على تفسير سورة البقرة في ما ينتهي به مسار تأويل سور القرآن وآيه، من علامات الجزم وأمارات الحسم وذلك من خلال صيغ لغويّة لا يخلو منها موطن ولا يعدم منها مقام.

- «والصّواب من القول عندي في تأويل مفاتح السّور...»[272]
- «والصّواب في تأويل ذلك عندي...»[273]
- «وأولى التّأويلات بقول الله جلّ ثناؤه...»[274]

---

(269) يبدو اشتغال الطّبريّ بالظّاهر سنداً تأويليّاً ومبدأً من مبادئ حدّ اليقين المعنويّ وأصلاً من أصول النّظر إلى المعنى وجهة من جهات الاعتقاد، من خلال أقوال يوردها في جامعه قاطعة جازمة، إليك بعضاً منها وأمثلة عنها:
- «فأمّا في ظاهر الكتاب، فلا دلالة على صحّته لاحتماله من التّأويل ما هو أولى به منه».
- «وأمّا دعوى من زعم (...) فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر التّنزيل ولا خبر بها من الحجّة يقطع العذر وغير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه الّتي تقوم به الحجّة...».
- «أولى التّأويلات إذ كان الأمر كذلك بالآية، ما كان عليه من ظاهر التّنزيل دلالة مما يصحّ مخرجه في المفهوم...».
- «(...) فأقرب إلى الصّواب فيه عندي وأشبه بظاهر التّلاوة، أن يكون تأويلها».
- «(...) فالتّأويل الّذي يدلّ على صحّته ظاهر التّلاوة، إذاً».
- «(...) وهذا ما استحقّ بدلالة ظاهرة على ما ترك منه».

(270) صمّود (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص333.

(271) نفسه.

(272) جامع البيان، ج1، ص 125.

(273) نفسه.

(274) نفسه، ص 132.

وهذا المنحى الجازم في حجّة الاتّجاه، يمنع حركة الخطاب وبعض توجّهات المفسّر من الوقوع في دائرة انتشار الحجّة أو مغبّة عدوى الحجج بعضها بعضاً وهذا المنع القاضي به الجزم الّذي لا يرتضي الطّبريّ لخطابه بلوغ محيطه والانصال بدائرته غايته ومنتهى أمره الحافظ على انسجام «القول» واتّساق التّأويل حتّى لا تختلّ المنازل ويضيع البيان وتدخل «أمّة التّوحيد» في غياهب الافتراق ومنعطفات المجهول.

ومن دواعي التّذكير ههنا أنّ الحُجج الّتي مرّ تعدادها وانقضى ذكرها تدخل تحت صنف الحجج القائمة على الاتّصال التّتابعيّ الّذي تنتظم وفقه الحجج انتظاماً يكاد تعالق عناصرها فيه يردّ إلى الزّوج المجرّد (سبب/نتيجة). والحفاظ على الاتصال في هذا النّوع من الحجج يضمن ما سمّاه بيرلمان Perelman الحجج القائمة على التّواجد الحلوليّ الّذي تتوحّد داخله الأشخاص بالأعمال أو الأعمال بالأشخاص وذلك حسب منازل التّرتيب ومراحل التّبويب الّتي ترد عليها المكوّنات وتجري على سُمُوتها العناصر[275].

• الاتّصال التّواجديّ: وجوهه وصوره «Les liaisons de coexistence»[276]

ندرس داخل صنف الاتّصال التّواجديّ وجهين من وجوهه وصورتين من صوره:

- الشّخص وأعماله[277]

إنّ للشّخص وأعماله في الحِجاج دوراً ومكانة، إذ تحدّد تلك العلاقة مسارات الخطاب وتعيّن درجات فعله في الجمهور[278] وقد تباينت الشّخوص في خطاب الطّبريّ الدّائر على تفسير سورة البقرة، حيث نجد محمّداً ﷺ شخصيّة أساسيّة لأنّه حامل القرآن ومؤدّيه وصاحب البرهان وداعيه، لذلك علّقت به نعوت تعلي شأنه وتسكنه من المراتب أعلاها وتنمي إليه من الأفعال أزكاها ومن الهيئات

---

(275) راجع في ذلك مثلاً:
- Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 118-130.
- *L'art d'argumenter*, p. 130-133.

وكذلك: صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص332 وما بعدها.
(276) راجع الإحالات السّابقة ذاتها.
(277) نفسه.
(278) نفسه.

أوفاها[279] ثمّ نجد في مرتبة ثانية الصّحابة ويحبهم من ريح الرّسول ومكانتهم من مكانته شهدوا الوحي وعاينوا أسباب النّزول وأدركوا مقامات المقول مزامنة ومعاشرة[280] ثمّ نجد التّابعين رَوَوا وحدّثوا، فسّروا وأوّلوا يجعلهم خطاب الطّبري ويرفع مراتبهم[281] والملاحظ أنّ الشّخص لا يتحدّد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلا بأعماله ولا تُقاس رفعته ووثاقته إلا بمدى وفاء سلوكه إلى عرف الأمّة وناموس الجماعة[282] وهذا ما نلمسه جليًا إذا ما أحصينا النّعوت وجمّعنا الصّفات الّتي تعلّق بهؤلاء الشّخوص، فهي كلّها أو جلّها قائمة على الإيجاب المطلق حتّى يشرعن حضورها في أداء الأخبار وتحمّل الرّوايات الّتي تعدّ في عرف الطّبريّ التّفسيريّ موجّهات فاعلة لبلوغ اليقين مرتبة والاقتناع غاية يصل إليهما الخطاب ويدرك مراتبها الحجاج. والصّفات الّتي تتعلق بالشّخصيّة المقصودة (الرّسول ـ الصّحابة ـ التّابعون) قائمة كما قلنا على الإيجاب المطلق والشّخونة الخالصة، الأمر الّذي يجعل هذه الشّخصيّات أبطالاً في رواية وأعلاماً في قصّة خُيّل عالمها وجُرّدت مكوّناته، إذ نكاد أن نلامس صفاتهم صفات الذّات الأزل (الله) تشاركاً وتوحّداً، ولا غرابة والأمر على ما هو عليه من التّقديس والإجلال أن يتنبّه الإمام في التّصوّر الشّيعيّ أو القطب في التّصوّر الصّوفيّ بصفات تقترب من صفات الحقّ، وبذلك تصبح أعمال الشّخص صفات وهيئات وتصرّفات سياقاً يوجّه المواقف ويحدّد المراتب ويرسم الأقدار[283] كما يمكن للشّخص أن يغدو علامة خواء من

---

(279) راجع للوقوف على الصّفات الّتي يسندها الطّبري لشخصيّة محمّد، فاعلاً في نظام خطابه، جدول الصّفات والموصوفات/الشّخصيات النّماذج (الأنموذج وعكس الأنموذج).

(280) نفسه.

(281) نفسه.

(282) عن الشّخص/الفرد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ومحدّدات تعريفه، راجع مثلاً، أركون (محمّد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (مرجع سابق) وخاصّة كلامه الدّائر على (مفهوم الشّخص في المأثور الإسلاميّ)، الفصل الثّالث، ص 187-235.

- Art. «Sunnisme», Arnaldez (Roger), in *E.U. version 10*, (C-D).
- Art. «Soufisme», Chabbi (Jacqueline), in *E.U. version 10*, (C-D).

(283) يصير الشّخص وأعماله في نظام المحاجّ، بمثابة السّياق الّذي يوجّه المواقف ويحدّد المراتب، راجع تعميقاً لهذه الفكرة، عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 334-335 وكذلك دوكلارك (المرجع المذكور)، ص130-133.

المعنى لا يجاوزها إلاّ إذا عُلّقت به الصفات ورشحته النعوت الجليلة والصّرف النبيلة ولامست دائرته دائرة الأصفياء وحومة الأتقياء، وفي مقابل ما يعلّق بالشخص المفضل من صفاتٍ قوامُها الإيجاب المطلق، نوصل بالشخص المرذول (الخصم الحِجاجيّ والغريم التأويليّ) صفات وأعمال قوامها السّلب وأمارتها الحطّ، وهذا التقابل الّذي نجد صوراً له كثيرة في خطاب الطّبريّ التفسيريّ، مآله العمل على إبراز المفضول من الشخوص على المرذول من الخصوم، لأنّ التقابل في ذاته يحمل نوعاً من التوجيه يزوّد به المخاطِب/المحاجّ، المخاطَب/الجمهور، ليرسم وفقاً له رؤاه ويتخيّر مواقفه ويبني معتقداته، وهو ما يجعل الخطاب مشهراً متداولاً، مؤثّراً فاعلاً يبني عوالم ممكنة ويشيّد ممالك مفقودة أبلاها عنف «المحتكرين» وأضاع رسومها عنت «المناوئين» صدّوا كلّ حدوث ومنعوا كلّ طارئ[284].

(284) يبدو التّقابل فيما ينسب إلى الأشخاص «المقبولين» دينيًا ورمزيًا واجتماعيًا (الرّسول/ الصّحابة/الأتباع)، من صفات مشحونة بالإيجاب المطلق وما ينسب إلى الأشخاص «المرذولين» دينيًا ورمزيًا واجتماعيًا (أهل الرّأي/الكفار والجاحدون/الخارجون عن التعاليم الإسلاميّة عامّة...)، من صفات مشحونة بالسّلب المطلق. فهذا التقابل الّذي تلمع مظاهره بياناً ووضوحاً في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، يقيم الفرق بين الحقيقة/اللاّحقيقة، ويختزل الحقيقة في الاعتقاد المؤسلم، جهةً لا ثاني لها وملاذاً لا بديل عنه، لذلك تكون حركة الحجّة مصطبغة بأصباغ ذاك المبدإ القائم على التقابل بين (الإيجاب المطلق/السّلب المطلق) (الحقيقة / اللاّحقيقة).

والأمثلة على ما نذهب إليه كثيرة كثرة لافتة، إليك أبلغها وأجلاها:

- «والحقّ في ذلك عندي ما صحّ بنظيره الخبر عن رسول الله ﷺ...».
- «وهذه الآية من أوضح الأدلّة على فساد قول المنكرين...».
- «وإنّما قلنا أَوْلى التأويلَيْن بالآية ما ذكرناه، لإجماع الحجّة من أهل التأويل على أنّ ذلك (...)، والتأويل المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة على صحته من أصل ولا نظير...».
- «وتأويل ذلك كالّذي قاله ابن عبّاس...».
- «وكذلك كان ابن عبّاس يتأوّل هذه الآية...».
- «وأَوْلى التأويلات بالآية ما قاله قتادة والضحّاك وما رواه عليّ بن أبي طلحة عن ابن عبّاس...».
- «قال أبو جعفر: وليس هذا قولاً نستجيز التشاغل بالدّلالة على فساده، لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل، وحسب قول بخروجه عن قول أهل العلم دلالة على خطئه...».

حجّة السّلطة «Argument d'autorité»[285]

تعدّ حجّة السّلطة، من الحجج الفاعلة في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، وهي حجّة لها من الوجوه ما تعدّد ومن الأنواع ما تباين، حتّى غدت من أركان الخطاب وبناياته وهي إلى جانب كونها حجّة مركزيّة تأتي لتدعم ما أدمج في الخطاب من حجج تستجمعها داخل مدارها وتستقطبها في نواة محيطها. «وتختلف السّلطة في حجّة السّلطة وتتعدّد تعدّداً كبيراً فقد تكون «الإجماع» أو «الرّأي العامّ» أو «العلماء» أو «الفلاسفة» أو «الكهنوت» أو «الأنبياء» وقد تكون هذه السّلط غير شخصية Impersonnelle مثل «الفيزياء» أو «العقيدة» أو «الدّين» أو «الكتاب المقدّس» وقد يعمد في الحجاج بالسّلطة إلى ذكر أشخاص معيّنين بأسمائهم على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً معترفاً بها من قبل جمهور السّامعين في المجال الّذي ذكرت فيه»[286] ولمّا كانت حجّة السّلطة ذات مكانة في بلورة المسار الحجاجيّ حتّى يحصل

= - «وقد ذهب كلّ قائل ممّن ذكرنا قوله، في هذه الآية وفي المعنى الّذي نزلت فيه مذهباً، غير أنّ أولى ذلك بالصّواب وأشبه بالحقّ، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عبّاس...».

(285) راجع في ذلك المراجع التّالية:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, (les arguments basés sur la structure du réel, l'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam), p. 123-130.

إذ يقول متحدّثاً عن مواطن استعمال حجّة السّلطة وأنواعها ووظائفها:

«L'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam-fut le plus vivement combattu dans les milieux scientifiques, parce qu'il fut le plus largement utilisé, d'une manière abusive, pour faire pièce à toute nouveauté, à toute découverte et à tout changement, dans la mesure où ils s'opposaient à des autorités considérées comme infaillibles (...) l'argument d'autorité n'a d'intérêt qu'en l'absence de preuve démonstrative. Il viendra à l'appui d'autres arguments, et celui qui l'utilise ne manquera pas de mettre en valeur l'autorité qui s'accorde avec sa thèse, alors que l'on dévalue l'autorité qui soutient la thèse de l'adversaire. A la limite l'autorité indiscutée est l'autorité divine», p. 123-124.

- Gilles Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit.

إذ يقول متحدّثاً عن خصوصيّات حجّة السّلطة ومقوّماتها:

«Alors que l'argument d'autorité repose sur un postulat d'homogénéité entre la personne et ses actes ou paroles», p. 133.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 335.

(286) نفسه.

الاقتناع ويتمثّل التيقين، سنتابع مختلف صورها ومتباين مظاهرها ونرصد كيفيات حضورها وجهات تصرّفها في تفسير الطّبري سورة البقرة لنخلص في الأخير إلى ما نضطلع به من أفعال وما تقوم به من أدوار في جعل الخطاب المرسل ناجعاً نافذاً ندرك آثاره ونعاين أعماله تقويماً وتحويلاً، تثبيتاً وتوثيقاً.

- سلطة الإجماع

يعدّ الإجماع في الثقافة الإسلامية أصلاً من أصول التشريع وركناً من أركان الاعتقاد شأنه شأن النّصّ/الكتاب والسنّة[287] وهذه المرتبة التي للإجماع جعلت الطّبريّ يتخذه في تفسيره مبدأً أصليًا في النّظر والتخريج بحكم أصوله إقامة للبرهان القاضي بالصّواب المطلق والحقّ الأوحد والإجماع مقولة عامة لها مظاهر وأشكال أجلاها في مقامنا المخصوص.

- إجماع السّلف: والسّلف يضطلع بوظيفة الإجماع ويحقّقها، لأنه يختزل طاقة رمزية، تجعل الاعتقاد في تخريجه والإيمان بآرائه نظير ما يختصّ به الرّسول حامل الوحي الأوّل.
- إجماع العلماء: والعلماء في جامع البيان صنوف وأنواع (اللغويّون/المحدّثون/المفسّرون/المقرؤون...) يجري بهم الإجماع ويحصل التّوافق، فما زكّته بركتهم وأجازه علمهم، استقام وما نَهوا عنه وحذّروا منه، اختلّ وانتفى.

- سلطة الأنبياء

إنّ للأنبياء في الاعتقاد الدّينيّ سلطة يستمدّونها من قداسة مأتاهم ومنبع مجيئهم، فهم صفوة مصطفاة ورهط مختار، يمتازون بقدرات تخرق العادة وتتجاوز الإلف. وهذه الهيئة التي تقدم من خلالها الذاكرة الجمعيّة الأنبياء، تجعل من يسلك في مسارهم اعتقاداً واعترافاً يزكّي تلك الصفات ويرسّخ تلك الهيئات، وهذا الأمر تجلّى في تفسير الطّبري سورة البقرة وبدا قانوناً حكم تصوّرات الرجل ورفد مواقفه ودعم تأويلاته. ومحمّد ﷺ هو رمز الرّفعة عنده وعلامة على الكمال إعجازاً

---

(287) عن الإجماع أصلاً من أصول التّشريع في الثقافة العربية الإسلامية، راجع تمثيلاً لا حصراً، الإجماع، دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، (مرجع سابق).

وقدرة[288]. والنّصّ القرآنيّ الّذي خصّه به الله يبلّغه ويتحمّله جليل رفيع يقدّر ويعتقد فيه، وهذا التّصوّر الّذي يجلّ الأنبياء ويرفع منازلهم، يحوّلهم إلى سلط ماثلة تسيّج حركة التّأويل وتوجّه مساراتها، فتحصل بذلك الموافقة بين صورة الأنبياء وهيئة المعنى المتولّدة من ممارسة المفسّر لحدث التّفسير على النّص المطبوع بطابع القداسة والمختوم بختم الإعجاز والتّفوّق، ولكنّ سلطة الأنبياء في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبري سورة البقرة خاصّة مراتب ودرجات كنّا قد وقفنا على أمثلة منها عندما اشتغلنا بنظام تراتب الحجج في طبقات وسلالم محشورة في صدور الحِجَاج ومقدّماته، إذ قام الطّبريّ بنسبة المعجزات إلى كلّ رسول (موسى/عيسى/محمّد)، فأشار إلى موسى وعيسى تكنية وسمّى محمّداً ﷺ تصريحاً وهذا الصّنيع ليس من قبيل العمل الحياديّ والفعل المجّانيّ والرجل خبير بجوازات الكلام وسياساته يكره حشر الزّوائد في خطابه حتّى لا يرهق بها الكتاب ولا يكدّر بها عقل القارئ/السّامع بل إنّ ذلك مأتى مخصوص وسعي مدروس يوافق أصول الاعتقاد الأثريّ الّذي أدار عليه مجراه التّفسيريّ، ولا أثر إلاّ ما خلّده الرّواة أعمالاً عن الرّسول تُنقل وأفعالاً تُحفظ.

فالطّبريّ من خلال ما يخرج عليه صورة الصّغيّ الأوّل تميّزاً وتفرّداً يقيم انسجاماً ظاهراً بين أصل الاعتقاد عنده وتابع التّصوّر لديه وهذا التّوافق حاصل من مصادرة الطّبريّ على مشهورات الجمهور الّذي يتوجّه إليه بخطابه يقنعه تسليماً وتزكية إن كان مسلماً مؤمناً ويغريه ويطلب ودّه إن كان جاحداً مرتدّاً.

- سلطة الدّين والعقيدة

لقد صار مشهوراً لدينا أنّ ميلاد الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، عقائد وتصوّرات من ميلاد النّصّ القرآنيّ واستقامة أمر حامله سياسيًّا ورمزيًّا[289] وهذا الأمر الّذي

---

(288) راجع في ذلك خطبة جامع البيان، حيث بدت صورة محمّد صورة كاملة، تخرق بصفاتها، كلّ عادة وتتجاوز بأعمالها كلّ حدث، إذ يقول: «(...) وفضّل نبيّنا محمّداً صلّى الله عليه وسلّم من الدّرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى، فحباه من أقسام كرامته بالقسم الأفضل وخصّه من درجات النّبوّة بالحظّ الأجزل ومن الأتباع والأصحاب بالنّصيب الأوفر وابتعثه بالدّعوة التّامّة والرّسالة العامّة وحاطه وحيداً وعصمه فريداً من كلّ جبّار عاند وكلّ شيطان مارد...» ص25 وما بعدها.

(289) راجع للوقوف على حقيقة هذا الأمر:

يجعل النصّ القرآنيّ من تمام الثّقافة الإسلاميّة هو الّذي جعل الدّين والعقيدة يحضران في جامع البيان سلطتين يوجّهان مسارات التّأويل ويرسمان مسالكه، إضافة إلى كونهما رافدين مقوّمين للحجج الّتي يستدعيها الطّبريّ يرشّح بها تعاليم اعتقاده أو يدحض بها ادّعاءات خصومه من أصحاب الرّأي أو من دعاة الصّوت المرتفع تخريجاً وتأويلاً، وهذا التّوافق بين تعاليم الدّين الإسلاميّ القائم على أصل التّوحيد وما ترتّبي عليه أنظار الطّبريّ من أقوال يحسم بها الفرقة والاختلاف بين أهل النّظر ودعاة التّخريج من المتكلّمين وأصحاب الرّأي يعكس في جلاء أثر الدّين والعقيدة في نظام التّفكير عامّة وفي مسارات الاستبصار بالمسائل المعروضة الرّاشحة بها معاني النّصّ القرآنيّ والدّالّة عليها أشكاله وأبنيته ولكنّ المشغل الّذي تطالعنا أسئلته ونحن نتحدّث عن الدّين والعقيدة سلطتين، دائرٌ على الأصول الّتي يحدّ وفقاً لها الدّين ومن خلالها يعيّن الاعتقاد، لأنّ الدّين الإسلاميّ دين شهدت مقولاته ومبادئه صنوفاً من التّحوّلات كثيرة صار بمقتضاها إسلام البواكير (إسلام الدّعوة) مغايراً من جهة التّطبيقات والتّصوّرات إسلام العصور التّالية الّتي شهدت بلاد الفرق والأشياع فضاع النّبع وتاه الأصل[290] وهذا الإحساس بضياع المراتب

= - ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النّصّ والتّاريخ، (مرجع سابق).
- أبو زيد (نصر حامد)، النّصّ والسّلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (مرجع سابق).
- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النصّ، (مرجع سابق).
- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 (الأصول)، ج2 (تأصيل الأصول)، (مرجع سابق).

(290) عن الفرق بين إسلام البواكير والإسلام السّياسيّ/إسلام العصور التّالية عصر الدّعوة، راجع:
- جعيط (هشام)، الفتنة... (مرجع سابق).
- ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام... (مرجع سابق)، حيث ميّز وهو يرسم حدّاً لمفهوم الإسلام بين، «إسلام النّصّ وإسلام التّاريخ» ويظهر هذا التّمييز في قوله: «وذلك أنّ فجوة الفصام الّتي وقعت بين النّصّ والتّاريخ - كما سوف تثبت هذه الدّراسة -، بلغت من العمق والطّول مبلغ الحديث عن إسلامين اثنين، أولهما إسلام «النّصّ» الثّابت بالوحي كتاباً وسنّة، وهو دون غيره مقصودنا بالإسلام في منطوق التّساؤل المطروح، وثانيهما: إسلام الواقع التّاريخيّ المتمثّل أوّلاً في أنظمة الحكم المتعاقبة، الّتي قامت على أرض الإسلام وانتسبت إليه عادة - مع استثناءات طفيفة - لا بسبب من التّمثّل =

ندركه في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ - وهو المسلم المتسنّن المعترف بحجّة الأسلاف أقوالاً وأعمالاً - المتمثّل في جامع البيان ضرورة تصنُّف يتأوّل مقاصد النّصّ ويلفت الأنظار إلى فضائح الدعاة والمتقوّلين حتّى تبقى المقاصد وتسترسل الغايات[291].

وليس من العجب في شيء أن نقف على علوّ النّبرة في خطاب الطّبريّ الّذي قصد به خصومه فكأنّه بذلك يخشى على نظام اعتقاده انفراط الانسجام وفقدان التّوافق باعتبارهما مبدأين يتقوّم بهما الكون السُّنّيّ الّذي يردّ إليه الطّبريّ بالانتماء والانتساب، توحّد الرّؤى وتقرّب المواقف، وبذلك غدا الدّين والعقيدة جوهرين متوحّدين وحجّتين متّصلتين بهما تتقوّم مسالك الاعتقاد وتتحدّ من خلالهما الانتماءات.

- سلطة الكتاب المقدّس/القرآن

إنّ ارتباط الدّين الإسلاميّ تاريخيًّا بالكتاب الّذي مثّل تعاليمه واختزل أصوله، جعل القرآن ذا مرتبة ومكانة إن جرّدت في مسار الاحتجاج والمدافعة، الإعلاء والمناقحة صارت تبعاً واقتضاءً حجّة/سلطة تمارس على المفسّر أسراً رمزيًّا يصير بمقتضاه، كلّ تخريجه وجلّ تأويله طوع النّصّ بياناً وتوضيحاً، تثبيتاً وترسيخاً. والكتب المقدّسة في الثّقافات الدّينيّة عامّة توجّه وتأمر، تحكم وتسطر، لذلك اصطبغت نظرات السّزمن بها اصطباغاً جعل تلك النّظرات، آيات واضحات لصورة النّصّ المقدّس كما أدّاه المخيال وتلقّاه التّداول الاعتقاديّ. فالتّقديس

---

* الموضوعيّ لقيمه ومبادئه، وإنّما بسبب من الرّاية الاسميّة الّتي ظلّت مرفوعة به ردحاً من الزّمن والمتمثّل كذلك في قواعد الفقه الاجتهاديّة الّتي تصحّ نسبتها إلى أصحابها بحظر إسنادها إلى تراث الأمّة ومحيطها الحضاريّ العامّ، وليس لها بعد ذلك أن تكون مصدراً أبديًّا متمتّعاً بقداسة الوحي أو قرضيّة النّصوص»، ص13-14.

(291) يقول الطّبريّ في خطبة تفسيره، طالباً هذه الغاية راجياً إصابتها، «ونحن - في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه - منشئون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكلّ ما بالنّاس إليه الحاجة من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً. ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتّفاق الحجّة فيما اتّفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومبيّنو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضّحو الصّحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه...»، ص26-27

المتّسمة به تلك الكتب جعل سلطانها لدى من يعتقد فيها كبيراً جليلاً به ينظّم الكون الصغير (المعاد) والوجود الكبير (المآل)، بصفة تغدو وفقاً لها تصوّرات المعتقد في سلطان التّقديس عقائد موجهة، يطرب لها وجدان المؤمن طرباً، لا يثنيه عنه دليل ولا يبطله برهان[292] وهذه الحقيقة الوظيفيّة الّتي يتّسم بها المقدّس عامّة، جعلت بعض من اشتغل بمثل هذه القضايا يعتبر اللّغة من جهة كونها محملاً للأفكار والتّصوّرات - لحظة تستخدم استخداماً دينيًا رمزيًا - إنّما تتناسل وتتوالد وتتعدّد، فتغدو العلامات البانية نظامها، علامات موسمة بالجدّة الدّلاليّة، منعوتة بالتّوسّع السّيميائيّ[293] وحتّى نجعل كلامنا موصولاً بسياقه المخصوص نقول إنّ اللّغة القرآنيّة مثلاً، أحدثت في المجال اللّغويّ العربيّ ثبتاً معجميًا، صارت بمقتضاه الألفاظ ذات معانٍ لم تكن لها في أصل التّداول قبل الدّعوة[294].

فالمعتقد التّقديسيّ يسم لغة التّابع بنوع من الوسم الرّمزيّ الّذي يصنع نوعاً من المعقوليّة الحادثة، تجعل تلك المنحوتات اللّغويّة والتّوسيعات الدّلاليّة والإحداثات اللّفظيّة، وسائط تضمن التّداول وتحدث التّواصل، لا بل إنّ كلّ ما يحدثه سلطانها

(292) عن المقدّس منازل وأفعالاً وخصائص، راجع مثلاً:

- Art. «sacré», in *E.U. version 10.* (C-D).
- Boyer (R.), *Anthropologie du sacré*, Mentha, Paris, 1992.
- Caillois (R.), *L'homme et le sacré;* Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.
- Chelhod (J.), *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987.
- Juszezak (J.), *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S, Paris, 1988.
- Webster (H.), *Le tabou* (*Taboo*, 1942), Payot, Paris, 1952.
- Wunenberger (J.-J.), *Le sacré*, P.U.F, Paris, 1990.

(293) عن أثر اللّغة الدّينيّة في تبديل لغة التّداول ووسم علاماتها بالجدّة والعدول، راجع مثلاً، أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسّلطة والحقيقة، **إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، (مرجع سابق)، وخاصّة «القرآن، العالم بوصفه علامة»، ص213-285.

(294) نفسه، إذ يقول مدلّلاً على ذلك «إذا صحّ استخدام لغة المناطقة فإنّ هذه المقدّمة الكبرى تليها مقدّمة صغرى متّفق عليها كذلك بين الباحثين وهي: أنّ النصّ القرآنيّ أحدث تغيراً في دلالات بعض الألفاظ، فنقلها من دلالتها اللّغويّة الاصطلاحيّة في «اللّسان» إلى دلالات أطلق عليها إسم الدّلالة «الشّرعيّة» وذلك في ألفاظ مثل «الصّلاة» و«الزّكاة» و«الصّوم»، في تجاوز القرآن دلالاتها اللّغويّة الّتي هي «الدّعاء» و«النّماء والزّيادة» و«الإمساك»، إلى أن تدلّ على الشّعائر والفروض العباديّة المعروفة»، ص215-216.

المقدّس، إنّما هي قوانين بها يجوز الجواز ويمتنع الممتنع (لغةً/تصوّراتٍ/رموزاً/معتقداتٍ) وبها ترسم ملامح الحاضر (التّنظيم السّياسيّ/التّشريعات/نظام المعاملات/التّصوّرات الرّمزيّة...) وعلى وقع سلطانها، تستشرف النّذور المستقبليّة وترسم ملامح العوالم الممكنة (البعث/الآخرة)[295].

واستناداً إلى هذا التّصوّر يصير عالم المعتقد عالماً منتظماً وفضاء متجانساً وسكناً مطمئناً كما تغدو ثوابت التّحكيم عنده مقصورة على عالم الرّموز البانية محيط اعتقاده المتجلّي في اللّغة والمضمّن في التّعاليم ومن ثمّة كان الطّبري بوصفه مستبطناً رؤية للعالم مخصوصة تحدّد ملامحها مبادئ الاعتقاد المسلم، مأخوذاً بضرورات قداسة مّا جعلت النّصّ القرآنيّ علامة عليها أصليّة ودليلاً لها أوحد وحجّة لديه يؤوّل على ظاهر معناه حتّى لا تغيب أصوله ولا تنطمس حقائقه. لذلك سيّجت كلّ أنماط الفهم وأحاطت بها هالة من القداسة عالية، فإمّا أن تكون بياناً يضاعف سلطان النّصّ ويمكّن ثبات رمزه، وإمّا أن تكون مجاوزة وخرقاً يضعف ريشته. وهذا الازدواج في مقاصد التّأويل هو الّذي حرّك تصوّرات الطّبريّ الّذي رسم لإمكانات الفهم حدوداً ولأنماط التّأويل مجالات لا يتعدّاها ولا يتجاوزها[296] والحديث عن أسر النّصّ المؤوِّل (بفتح الواو) النّصّ المؤوَّل (بكسر الواو) سنؤجل النّظر فيه إلى حين يكون ذلك ممكناً لأنّه من المشاغل الهامّة الّتي يقف في إطارها الدّارس على الأنظمة الّتي وفقا لها تنشأ الحجج وتتولّد أنساقها وتحدّد وظائفها. إنّ صورتي الاتّصال التّواجديّ ووَجْهَيه (الشّخص وأعماله/حجة السّلطة) يحدث عنهما في مسار الاحتجاج والتّدليل ضرب من الاتّصال الرّمزيّ La liaison symbolique، بين الرّامز والمرموز إليه (الشّخص/أعماله، القرآن/قداسته، الخبر/جلّه، الرّسول/سطوته...)، تصير بمقتضاه تلك الكيانات موسومة

---

(295) نفسه، إذ يقول في بيان أعمال لغة النّصّ «شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النّصّ القرآنيّ باللّغة العربيّة، إنّها تتعامل معها وبها، تعاملاً بلاغيًّا ينقلها من وظيفتها الدّلاليّة الإبلاغيّة وتحوّلها إلى علامات تحيل إلى معانٍ ودلالات معقولة، ودائماً ما تلجأ لغة النّصّ في سياق هذا التّحويل إلى حفز المتلقّي على «التّعقّل» و«التّذكّر» و«التّفكّر» و«التّدبّر»، وفي هذا الحفز ما يؤكّد عمليّة التّحويل من النّظام اللّغويّ إلى النّظام السّيميوطيقي»، ص218.

(296) راجع في ذلك، «القول في الوجوه الّتي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن»، جامع البيان، ج1، ص 56-57.

بالتجريد المطلق، فتحقّق في مسار المُحاجّ الحِجاجيّ، نوعاً من وثاقة الاعتقاد وضرباً من رسوخ الإيمان بما يلقى من فهوم وما يبسط من مقاصد يستقبلها الجمهور استقبال الرّضى والطّاعة لا جدال ولا طعن، لأنّها كلول مجرّدة وكيانات مرمّزة نعلها من إيحائها وسلطانها من أسمائها.

(ج) الحُجج المؤسّسة بنية الواقع

«Les arguments qui fondent la structure du réel»[297]

إنّ منتهى الحِجاج النّاجع بناء واقع جديد يُقْنع به المُحاجّ جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرّؤيويّة وهيئاته التّصوّريّة.

وهذا الواقع المبنيّ على نماذج اعتقاديّة وتصوّرات رمزيّة يتأسّس من خلال جملة من الوسائط وجمع من الحالات الخاصّة الّتي تمضي بالفعل الحِجاجيّ إلى أقصى مراتبه تأثيراً وتوجيهاً. والحالات الخاصّة في منطق أهل الحِجاج أصناف وأنواع أهمّها:

• المَثَل «L'exemple»[298]

لهذا النّوع من الحالات الخاصّة الّتي يبنى بها الواقعُ شروطٌ وحدودٌ لا يكون إلاّ بها ولا يجوز إلا من خلالها، إذ «يؤتى بالمثل **L'exemple في الحالات الّتي لا** توجد فيها عادة مقدّمات «prémisses»[299] وتقتضي المُحاجّة به «وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصّة الّتي جيء بالمثل لدعمها وتكريسها»[300] ورغم كون شرطي الحِجاج بالمَثل، غير متوفّرين كليهما في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ،

---

(297) راجع في ذلك:

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص336 وما بعدها.

- Declercq, op. cit.

إذ يقول معرّفاً هذا النّوع من الحجج.

«Ce type d'argument contribue à établir ou renforcer une représentation du monde...», p. 133.

(298) راجع الإحالات ذاتها.

(299) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص336.

(300) نفسه، ص337.

فإنّ دافعاً لتجويز الاشتغال به طريقة من طرائق الحجاج، وجود بعض الخلاف في شأن ما يرسله الطّبريّ من جوازات تأويليّة يعلّقها بأقواله في تفسير آي القرآن وسوره والمثل «الغاية منه تأسيس القاعدة»[301]، تأسيساً يجعلها حجّة على من يرفضها وبيّناً على من لا يرى فيها وجهاً للبيان. وهذا الأمر له في جامع البيان صور وفيرة ووجوه كثيرة، لما يتّسم به خطاب الطّبريّ من خاصّيّة الاشتغال بين القواعد الجارية على مبادئ قراءة النّصّ القرآنيّ وجهات استحصال معناه[302] وهي كلّها هيئات ومظاهر لإحكام القبضة على وعي الجمهور وحسم كلّ مواطن الخلاف عنه، حتّى يستقبل مثال الأزل والمطلق الّذي من آياته القرآن ومن علاماته سلطان

(301) نفسه.

(302) لقد اعتبر الطّبري تفسيره، تفويضاً إلهيّاً بشرح كلامه وبسط معناه، فهو جامع البيان في تأويل آي القرآن، فهذه الصّفة الّتي له، توجّه القارئ وجهة تعتبر تفسير الطّبري، النّهايات القاطعات الّتي متحت حقائقها من الأزل وجوهرها من الأصل وهو ما يرسم منذ البدء الجوازات والإمكانات، فهوماً وتأويلات، قواعد وأشراطاً. ولهذا الأمر في جامع البيان، أدلّة كثيرة اشتغل فيها صاحبها برسم الحدود وضبط المسالك، حتّى يلغى الخلاف ولا يبقى من الأوّل، إلاّ ما يخدم انتظام الكون الأثريّ القائم على حقيقة التّوحيد أصلاً أنطولوجيّاً، لا يجادل ولا يبحث فيه. وإليك على هذا الذي سلف ذكره، بعض الأمثلة:

- «فالصّواب من القول في ذلك أن يقال...»
- «والأوّل من القولين، أوْلى بالتّأويل لأنّه...»
- «وأوْلى التّأويلين اللّذين ذكرت بالآية وأشبهها بما دلّ عليه ظاهر التّلاوة...»
- «وكذلك جميع هذا النّوع من الكلام على ما وصفنا (...) فأمّا القراءة الّتي لا يجوز غيرها عندي لقارئ في ذلك (...)...»
- «وإنّما يصرف الكلام إلى ما ادّعوا من ذلك، إذا لم يوجد لاتّساق الكلام على كلام واحد، وجه. فأمّا وللكلام وجه مفهوم على اتّساقه على كلام واحد فلا وجه لصرفه إلى كلامين...»
- «(...) ولكنّ القول فيه ما قلنا...»
- «وهو نظير ما قدّمنا البيان عنه...»
- «وأوْلى التّأويلات في قوله (...) بالصّواب ما نحن مفسّروه إن شاء الله...»

تبدو في هذه الأقوال، جملة القواعد والحدود الّتي يجب أن تجري عليها اعتبارات الفهم وهي كلّها اعتبارات جازمة باتّة، لا تقبل الإمكان والتّعديد، ممّا يعني أنّ حركة الفهم والتّأويل، حركة مأسورة بالحدود، مشروطة بالجوازات المذهبيّة والعقديّة، فالطّبريّ إذ يؤوّل، إنّما يرفد صدى التّعاليم الأصليّة الّتي أقرّها النّصّ وأجازها استعماله داخل فضاء التّداول السّنّي الأثريّ، محيطاً حاضناً ومجالاً مؤطّراً.

الحاملين وبركات المؤوّلين وهذا الأمر أصله من أصل قداسة النصّ القرآنيّ الذي غدا في الذاكرة الجمعيّة الإسلاميّة أنموذج النماذج، حسب الخلاف فيه لصالح التوحيد، فهو القاعدة الّتي يجب أن تبنى عليها توابع التّخريج وجوازات النظر والمثل/القرآن يأتي بالتّبعيّة مرسّخاً تلك التصوّرات، مثبتاً تلك الجوازات الّتي عليها مدار الاحتجاج في جامع البيان، صورته من صورته، وصوته من صداه. وتحوّل النصّ في الاعتقاد الأثريّ إلى مثل تُقطع منه الحُجج وتشتقّ من مصدره الأدلّة، ممّا يجعل الاحتجاج به بياناً ينفي وجوه الاختلاف ويرسّخ في كيان الجمهور الاقتناع ويثبّت في داخله اليقين في كلّ حكم يرسل أو برهان يحمل[303].

• الشاهد/البيان L'illustration[304]

إنّ للشاهد في مقامات الخطاب منازلَ وأفعالاً لا تقتصر على إصابة الإقناع.

---

(303) يأتي النصّ بوصفه علامة دالّة على الإعجاز والتّقديس داخل المجال الإسلامي، حافظة تداولها لاستعماله ورشحه، بمثابة مثال يحتذى وأنموذج يتّبع. وهذه المنزلة التي يشغلها النصّ من قداسته تفويضاً وتشريعاً، تجعله في مسار الطّبريّ الحجاجيّ، حجّة الحجج ودليل الأدلّة، ترجّح به التأويلات وتميّز التّخريجات. فما وجد منها فيه سنداً أجيز ورشّح وما لم يجد منها فيه سنداً أبطل ونفي. ولهذه الظّاهرة، في جامع البيان، أمثلة وأمارات أهمّها:

- «والّذي يدلّ على صحّة ما قلنا في ذلك وأنّه أولى بتأويل قوله ﴿إِلَّا أَمَانِيَّ﴾، من غيره من الأقوال، قول الله جلّ ثناؤه ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾...»
- «وأنّ أحكام الله جلّ ثناؤه، في آي كتابه فيما أمر ونهى على العموم ما لم يخصّ ذلك ما يجب التّسليم به، وأنّه إذا خصّ منه شيء، فالمخصوص منه خارج حكمه من حكم الآية العامّة الظّاهر وسائر حكم الآية على ظاهرها العامّ ويؤيّد حقيقة ما قلنا في ذلك وشاهد عدل على فساد قول من خالف قولنا فيه...»
- «والّذي نقول به في ذلك أنّه لا دلالة في كتاب الله على الصّواب من هذين التّأويلين ولا خبر به عن رسول الله ﷺ...»
- «قال أبو جعفر: وتأويل ذلك في هذه الآية نظير تأويله في الّتي قبلها في قوله ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾ وقد ذكرته هنالك...»
- «لأنّ ذلك وإن كان محتملاً ظاهر الكلام، فإنّه بعيد ممّا يدلّ عليه ظاهر التّلاوة والتّنزيل...»

(304) راجع في ذلك:

= - Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., Chapitre 9, l'illustration, p. 137-140.

بل تتجاوزه إلى وظائف أخرى تتعدّد وتتباين بتعدّد غايات باث الخطاب وتنوّع مقاصده[305] والشاهد في تفسير الطّبريّ سورة البقرة جارٍ إلى تحصيل التصديق وإصابة الإذعان بهما تقوى حِجَاجيّة الخطاب ومنهما تضاعف درجات التّصديق[306] والشّاهد في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة وجوه وأشكال أهمّها:

- الشّاهد الشّعريّ

لقد سبق أن بيّنا أنّ الطّبريّ سليل سُنّة في الكتابة خَبِرَ تعاليمها وتمثّل مقاصدها وأدرك قوانين تداول الكلام فيها وتوزيع مكوّناته على المقامات والسّياقات[307] كما اكتسب الطّبريّ إلى جانب هذا وذاك وعياً بطرائق انتظام أجناس

= . Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., p. 133-134.

- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص337-338.

(305) راجع الإحالات نفسها.

(306) للشّاهد/البيان، وظائف في الخطاب متعدّدة، لكنّ الّذي يعنينا من تلك الوظائف في مقامنا المخصوص، الصّنف الّذي له من الطّاقات الإقناعيّة، ما يقوّي نظام البرهنة ويثبّت لدى الجمهور، حاصل التيقّن في الأفكار المعروضة عليه، حتّى يعتقد في صحّتها ويعمل بها، عن هذه الوظيفة، راجع عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 337-338.

(307) تبدو خبرة الطّبري بسُنّة الكتابة وقوانين تصريف الكلام، ضرورة من ضرورات الخطاب الفاعل/الناجع، في أقواله التالية:

- «وقد دلّلنا فيما مضى على أَوْلى هذين التأويلين بالصّواب، فكرهنا إعادته...»
- «والشّواهد على ذلك أكثر من أن يحصيها كتاب، وفيما ذكرنا كفاية لمن وفّق لفهمه...»
- «وهذا القول عندي أَوْلى بالصّواب، لأنّ لكلّ حرف من حروف المعاني، وجهاً به أَوْلى من غيره، فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلاّ بحجّة يجب التّسليم لها...»
- «وللكلام في هذا النّوع، موضع غير هذا كرهنا إطالة الكتاب باستقصائه وفيما ذكرنا كفاية لمن وفّق لفهمه...»
- «وغير جائز لأحد نقل الكلمة الّتي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلاّ بحجّة، يجب التّسليم لها...»
- «في نظائر كذلك كثيرة كرهنا إطالة الكتاب بذكرها...»
- «وليس هذا من مواضع الإطالة في القول في الشّفاعة والوعد والوعيد، فنستقصي الحِجاج في ذلك، وسنأتي على ما فيه الكفاية في مواضعه إن شاء الله تعالى...»
- «وقد دلّلنا فيما مضى على معنى الضّير...»
- «وذلك غير جائز في لغة أحد من العرب...»
- «وقد دلّلنا فيما مضى على معنى اللّعنة وعلى معنى الكفر بما فيه الكفاية...»
- «وقد بيّنا ذلك بعلله فيما مضى من كتابنا هذا قبل...»

القول (المنظوم والمنثور) داخل نسق الثقافة العربيّة الإسلاميّة القائمة على جملة من الرّوافد بنت معالمها جماليًا ومعرفيًا وأنطولوجيًا، لذلك جاء الشّعر علم العرب وجماع تجاربهم وصورت كيانهم[308]، وجهاً من وجوه البرهان عنده ومصدراً من مصادر الاحتجاج لديه يثبّت القواعد ويرشّح التّخريج كما يرفد حركة التّأويل يدعمها ويقوّي سندها.

وحضور الشّعر في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة حجّة/شاهداً، يبني من جهة ما له على العربيّ من سلطان وفعل، نوعاً من الانسجام بين الطّبريّ محاجًّا مدافعاً عن أطاريحه ورؤاه ومقاصده وبين الجمهور متلقّياً مستقبلاً الخطاب منفعلاً به. هذا الانسجام الحادث من التّوافق الوظيفيّ الّذي للشّعر في جعل المتقبّل ينفعل ويستجيب هو الّذي وحّد بين محتوى الخطاب وحاجات الجمهور وأغراضه بما هي أركان ومبادئ، أمر توفّرها ضرورة، حتّى يدرك الخطاب مرماه ويوصل بغاياته نعني ترسيخ العقائد التّفسيريّة وحمل الجمهور على العمل بها وتصريف إمكانات فعلها في مناحي فهمه الظّواهرَ الحادثةَ في محيط وجوده الخاصّ (المعتقد/التصوّر/الإيمان/التّقديس/الفهم/التّأويل...)، وهو ما ينمي للشعر شاهداً/حجّة من الأدوار ما تباين ومن الوظائف ما اختلف ـ إن حصلت كلّها أو أدرك جلّها ـ لامس الخطاب درجة من الإقناع عالية ومرتبة من التّأثير بالغة، لذلك جاء في جامع البيان تفسيراً أثريًا ركناً ودعامة تعاين كمًّا وتحدس فعلاً، إذ لا يكاد مقام من مقامات الاحتجاج يكون تصويباً لرأي أو نفياً لتصوّر أو تعميقاً لرؤية، إلاّ ويطلب فيها الشّعر قاعدة تدعم أو مبدأ يقوّم[309].

---

(308) عن منزلة الشّعر في الثّقافة العربيّة وتعدّد وظائفه، راجع تمثيلاً لا حصراً:
- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن «الحركات الشّعريّة»، ص258-314.
- أحمد العزب (محمّد)، طبيعة الشّعر، (مرجع سابق).

(309) للشّعر في متن في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، حضور كثيف لافت، لما له من علاقة بوجدان العربيّ بأسره ويفعل فيه، ولمّا كانت منزلته على تلك الهيئة، أدرجه الطّبريّ ـ وهو الخبير بمطالب جمهوره ـ، في متنه، يحتجّ به ويقوّم من خلاله كلّ تخريج لم يرَ فيه الاستقامة الكافية والجواز الممكن، فحضور الشّعر، ههنا، حضور يدعم قوّة الحجّة ويضاعف طاقتها الإقناعيّة ويجعلها مبنيّة على قاعدة تدعمها وتؤصّل جوازها، وإليك على ذلك، جملة من الأمثلة تجلّي لك الزّعم وتثبت الرّأي:

فكان حجّة شاهداً ينهض بها نظام الخطاب وتبنى بها حركة برهانه وآلات بيانه المواقف المعروضة والآراء المبسوطة تدور عليها البرهنة ويجري على عمادها اليقين من جهة كونهما غايتين من غايات المُحاجّ وهدفين من أهدافه بهما يقوى فعل الخطاب ومن خلالهما يضاعف برهانه.

- الشاهد اللّغوي

يتخذ الشاهد اللّغويّ في جامع البيان أشكالاً متعدّدة وتتعلّق به وظائف متباينة تجري كلّها أو جلّها إلى تثبيت تخريج أو تدعيم قاعدة أو تعديل غلواء، وهذا الأمر هو الّذي جعله شاهداً حجّة يبنى به النّسق البرهانيّ ويتقوّم من خلاله المسار الاستدلاليّ، لذلك كثر في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة كثرة كميّة عدّدت وظائفه وقوّت آثاره. وللشاهد اللّغويّ في تفسير سورة البقرة أشكال متنوّعة تنوّع وظائفه الّتي يقضي بها كلّ شكل، فقد اتّخذ شكل تبسّط معجميّ كأن ترِدَ بعض المفردات إلى سياقها الاشتقاقيّ، ليميّز فيها الأصل من الفرع[310] كما اتخذ شكل اختلاف نحويّ، حيث يقع استدعاء اختلاف المدارس

= - «ومن الدّلالة على أنّ أحد معاني الفلاح، إدراك الطّلبة والظّفر بالحاجة قول لبيد بن ربيعة (...)، ومنه قول الرّاجز (...)، ومنه أيضاً قول عبيد...»

- «فإن قال لنا قائل ما وجه مخرج النّصب فيها (...) قيل له (...) ومعلوم أنّ (...) ولكنّ ذلك كما قال الشّاعر يصف فرسه (...) ومعلوم أنّ (...) وكما قال الآخر، ومنه قول الحارث بن خالد بن العاص (...) ومنه يقال (...) ومنه قول نابغة بني ذبيان...»

- «وإنّما جاز ذلك عندي، لأنّ في الكلام ما يدلّ على أنّه مراد به الجمع، فكأنّ فيه دلالة على المراد منه (...)، كان نصبّاً صحيحاً لما ذكرنا من العلّة كما قال الشّاعر...»

- «وكان التّأويل الأوّل، أوْلى بما قاله المفسّرون، لأنّ ذلك أظهر معنى قولهم الّذي قالوه في ذلك، وقد وجّه معنى ذلك، بعضهم، إلى نظير معنى بيت خفاف بن ندبة السّلمي

فإن تك خيلي قد أصيبت صميمها | فعمدا على عين تيمّمت مالكا
أقول له والرمح يأطر متنه | تأمّل خفافاً إنّني أنا ذلكا...»

- «وأمّا الصّلاة في كلام العرب، فإنّها الدّعاء كما قال الأعشى

لها حارس لا يبرح الدّهر بيتها | وإن ذبحت صلّى عليها وزمزما...»

(310) في تفسير الطّبريّ، سورة البقرة مدوّنة بحثنا، شواهد على ذلك أهمّها:

- «قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره ﴿الٓمٓ﴾ قال =

النحوية (الكوفة/ البصرة)[311] كما اتّخذ شكل مشغل صوتيّ، حيث يقع استحضار آراء العلماء الّذين لهم باع في حقل علم القراءات[312] وهذه الوجوه الّتي للشاهد اللغويّ تؤصّل نسبة الطّبريّ إلى المجرى التّفسيريّ الأثريّ الّذي يعتبر السّند اللغويّ مكوّناً أصليًا يبني ملامحه ويقيم قواعد احتجاجه، وتوظيف الشاهد اللغويّ في تفسير الطّبري له قيم حِجَاجيّة، إذ غالباً ما يرد في إطار نسق ردّ أو مقام جدال،

- بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن (...) وقال بعضهم: هو فواتح يفتح الله بها القرآن (...) وقال بعضهم: هو اسم للسورة (...) وقال بعضهم: هو اسم الله الأعظم (...) وقال بعضهم: هو قَسَمٌ أقسم الله به، وهي من أسمائه...»
- «وقوله «هدى» يحتمل أوجهاً من المعاني أحدها...»
- «وأمّا معنى الكفر (...) فإنّه (...) وأصل الكفر عند العرب تغطية الشيء وكذلك سمّوا اللّيل كافراً لتغطية ظلمته ما لبسته...»

(311) وآية ذلك في تفسير الطّبريّ، سورة البقرة، الأمثلة التالية:
- «وقد زعم بعض نحويّي البصرة أنّ «ما» من قول الله تبارك اسمه ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ إسم للمصدر...»
- «وقد زعم بعض أهل العربيّة من أهل البصرة، أنّ «الّذي» في قوله ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ بمعنى الّذين...»
- «قال أبو جعفر: اختلف أهل العربيّة في تأويل قوله، فقال بعض نحويّي الكوفيّين، وقال بعض نحويّي أهل البصرة...»

(312) بيان ذلك في تفسير الطّبريّ، سورة البقرة، الأقوال الآتية:
- «وأولى القراءتين بالصّواب من قرأ (فأذلّهما)، لأنّ...»
- «فأمّا القراءة فإنّها بالألف والتّنوين ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾ وهي القراءة الّتي لا نجوز عندي غيرها، لإجماع خطوط مصاحف المسلمين واتّفاق قراءة القرّاء على ذلك...»
- «ولم يقرأ بترك التّنوين فيه وإسقاط الألف منه إلاّ من لا يجوز الاعتراض به على الحجّة فيما جاءت به من القراءة، مستفيضاً بينهما...»
- «والصّواب هي ذلك من القراءة عندنا (...) لإجماع الحجّة من القرّاء على تصويب ذلك ورفعهم ما سواه من القراءات (...) ولا يعترض على الحجّة بقول من يجوز عليه فيما نقل، السّهو والغفلة والخطأ...»
- «وكذلك جميع هذا النّوع من الكلام على ما وصفنا، فأمّا القراءة الّتي لا يجوز غيرها عندي لقارئ في ذلك فتشديد ياء الأماني، لإجماع القرّاء على أنّها القراءة الّتي مضى على القراءة بها السّلف مستفيض ذلك بينهم، غير مدفوعة صحّته، وشذوذ القارئ بتخفيفها عمّا عليه الحجّة مجمعة في ذلك وكفى خطأ على قارئ ذلك، بتخفيفها، إجماعاً على تخطئته...»

تصوّب فيه أراء أو تستبدل مواقف، لكنّ الطّبريّ في سياق ردوده ينفي كلّ ادّعاء ويبطل كلّ تخريج لا يرى فيه استقامة المذهب الّذي إليه ينتمي ولا نصرة الجماعة الّتي بها يستقوي[313].

- الشّاهد الحديثيّ/الرّواية المسندة

يعدّ الشّاهد الحديثيّ في مقامنا هذا، علامة بارزة، لاطّراد حضوره في جامع البيان، إذ لا يكاد موضع تفسيريّ يخلو من رواية مسندة، توثّقه وتقوّي حجيّته[314].

---

(313) للوقوف على ذلك، راجع الشّواهد السّالفة كلّها، إذ يبدو فيها الجدال والردّ والتّقويم، أمورا بيّنة، وشواهد معلّلة، تبنى عليها مواقف الطّبري وتتقوّم بها ثوابت رؤيته الأصوليّة النّقليّة الّتي لا ترى الحجّة والصّواب في غير ما أقرّه الأسلاف وما لم يجمع عليه العلماء وما لم تزكّه المؤسّسة السّنيّة الأرثوذكسيّة، وقد أشار أدونيس إلى هذا الأمر قائلاً، «إنّ كلام الطّبريّ، واضح لا يحتاج إلى تأويل، فالمعرفة هي بالنّصّ والخبر وليست بالرّأي وسبيلها الصّحيح هو الكتاب والسّنّة والآثار. هكذا نرى أنّ بنية المعرفة في الإسلام بحسب الطّبري، هي بنية نبويّة نقليّة، وليست بنية بحث وتساؤل عقليّين. ونرى تبعاً لذلك أنّ المعرفة خارج النّقل، إنّما هي ابتداع وضلال»، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص16.

(314) إنّ الأمثلة على ذلك في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، كثيرة متواترة، إليك بعضاً منها:

- «القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ﴾، قال أبو جعفر: وقد زعم بعضهم أنّ النّاس، لغة، غير أناس وأنّه سمع العرب تصغّره نويس وأنّ الأصل لو كان (...) لقيل (...) وأجمع جميع أهل التّأويل، على أنّ هذه الآية نزلت (...)، ذكر بعض من قال ذلك، من أهل التّأويل بأسمائهم،
- حدّثنا محمّد بن حميد، قال...
- حدّثنا الحسين بن يحيى، قال...
- حدّثنا محمّد بن عمرو الباهليّ، قال...
- حدّثنا سفيان، قال...
- حدّثني موسى بن هارون، قال...
- حدّثني المثنّى، قال...
- حدّثنا القاسم، قال...

وتأويل ذلك أنّ (...) وقد دلّلنا على أنّ معنى الإيمان التّصديق فيما مضى من قبل من كتابنا هذا...»

- «وبمثل الّذي قلنا في تأويل ذلك، تظاهر القول في تفسيره من المفسّرين، نذكر من قال ذلك.
- حدّثنا محمّد بن حميد، قال...

والإسناد الّذي ترد عليه الأحاديث المرويّة، إنّما هو سُنّة تبالغيّة راسخة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وركن من أركان استحصال المعارف فيها[315]، لما لهذه الثّقافة من أصول شفهيّة احتلّت الرّواية فيها مكانة[316]، والشّاهد الحديثيّ الموثّق بالرّواية المسندة له في نسق الطّبريّ التّفسيريّ وظيفة حِجاجيّة تبنيها أصوله التّقعيديّة (انتساب الحديث المرويّ إلى الرّسول)، الّذي يوازي في جلالته جلالة النّصّ القرآنيّ (صحّة الحُجج في السّياق الإسلاميّ وفي أنظمة المعتقدين الفكريّة والرّمزيّة)، ممّا جعله قاعدة تزكّي مبادئ الاعتقاد الأثريّ، سند الطّبريّ في التّخريج

= - وحدّثنا عن المنجاب، قال...
- حدّثني موسى بن هارون، قال...
- حدّثني يونس بن عبد الأعلى، قال...
- حدّثني المثنّى بن إبراهيم، قال...
- وحدّثت عن عمّار بن الحسن، قال...
- حدّثني يونس، قال...»

إنّ لجوء الطّبريّ، إلى الإسناد غاية بادية مدارها على إضفاء ضرب من الشّرعيّة على كلّ قول يجريه أو تأويل يعقبه. وعادة ما تكون دوائر الإسناد منتهية بعلم بارز، أجمعت عليه الأمّة وزكّاه مخيالها من أمثال ابن عبّاس/مجاهد/....، وهو ما يجعل هذه الظّاهرة، ترتقي إلى مرتبة القانون الّذي يتحكّم في نظام تصريف الحجج داخل الخطاب وجعلها حججاً ذات قوّة وفعل، تحوّل معتقدات الجمهور تحويلاً يجعله يأتمر بأوامر ما يلقى عليه من الأفكار والعقائد. فالإسناد وفقاً لهذا التّصوّر، يعتبر نوعاً من التّأثير الرّمزيّ، تستجلب به طاعة الجمهور ويضمن إذعانه.

(315) عن الإسناد، وظائف ومنازل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع مثلاً، القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السّرديّة العربيّة**، (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّالث، «خصائص الإسناد ووظائفه في أدب الأخبار»، ص 303-350.
وكذلك إبراهيم (عبد الله)، **السّرديّة العربيّة، بحث في البنية السّرديّة للموروث الحكائيّ العربيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1/ 1992، وخاصّة حديثه عن، «أركان نظريّة الإسناد»، ص43-48.

(316) عن أصول الثّقافة العربيّة الشّفويّة، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلّفات التّالية:
- القاضي (محمّد)، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الثّاني «المشافهة والتّدوين»، ص147-181.
- إبراهيم (عبد الله)، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الأوّل «النّظريّة الشّفاهيّة وتفويه المنطوق»، ص21-48.
- الكوّاز (محمّد كريم)، **كلام الله، الجانب الشّفاهيّ من الظّاهرة القرآنيّة**، دار السّاقي، ط1/ 2002، وخاصّة حديثه عن «الآليّة الشّفاهيّة»، ص33-47.

والتأويل، ورافداً يضاعف طاقة الشاهد الحجاجيّة، مطلب المُحاجّ إن أدركه حدث آثار الخطاب وضوعفت أفعاله، وإن لم يدركه تاهت الغاية وغاب المقصد. لذلك اشترط علماء الخطاب ومنظّروه شروطاً منها ما يجري على الألفاظ والتراكيب (المكوّنات اللسانيّة) ومنها ما يجري على المقامات والأحوال (المكوّنات التداوليّة) يلتزم بها صانع الخطاب ومصرّف الكلام يصيب بها آثاره ويدرك من خلالها أغواره، حتّى لا ترتدّ الآلة على صاحبها ويعرّى الكلام من النّجاعة وهي شرط جوهري في كلّ خطاب يرمي الى الحجاج ويهدف الى الإقناع[317] وهو ما حدا بابن جرير الطّبريّ إلى أن يلفت النّظر في مواقع من تفسيره كثيرة إلى ضرورة مجاوزة التّكرار والإعادة حتّى لا يطول الاسترسال في مشاغل قد تمجّها الأذهان وتطّرحها العقول.

وهذا الوعي يقوّي زعمنا الدّائر على خبرة الرّجل بالمقامات والدّواعي، يردّ إليها الكلام وتصطبغ بها صفاته[318].

- الشّاهد القرآنيّ

لقد سبق أن نزّلنا النّصّ القرآنيّ في مدار حجّة السّلطة، يُعتقد فيه ويُحتجّ بقداسته، وهذه المكانة الّتي للنّصّ القرآنيّ هي عينها الّتي جعلت الطّبريّ في سياق تفسيره يعتمده حجّة شاهداً يستحضره ليزكّي به تخريجاً أو يدعم من خلاله رؤية أو

(317) عن أشراط الخطاب النّاجع، بنيويًّا وتداوليًّا، راجع:

- Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, op. cit., chapitre 1, (on ne peut pas argumenter *sur n'importe quoi*); chapitre 2, (on ne peut pas argumenter n'importe comment); chapitre 3, (on ne peut pas *argumenter dans n'importe quelle situation*), p. 33-108.
- Reboul, Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris, *1998*.

وقد تمّ بتعريب هذا الكتاب كلّ من سيف الدّين دغفوس ومحمّد الشّيبانيّ وراجعه عليهما لطيف زيتوني، بالعنوان التّالي التّداوليّة اليوم، علم جديد في التّواصل، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1/ 2003.

- Bouversse (Jacques), *Dire et ne rien dire, l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Editions Jacqueline Chambon, 1997.

(318) عن وعي الطّبري بمقامات الكلام وطرائق تصريفها، حتّى لا تفقد نجاعتها ولا يضيع فعلها في الجمهور المتقبّل، راجع هامش 381 من هذا البحث، حيث يمكن الوقوف على تلك الظّاهرة، أشكالاً وأمثلة.

يريد بواسطته مذهباً والشاهد القرآنيّ من جهة كونه شاهداً حجّة يأتي به الطّبريّ كي يفصل به القول في آية من الآيات اختلف تأويلها وتباين تفسيرها وافترقت داخلها الفهوم[319] وهو ما جعل الشاهد القرآنيّ شاهداً فاصلاً بين الحقّ/المعنى والباطل/الزّعم. وهذه الوظيفة تزيد خطاب الطّبريّ ذا الوسم الإقناعيّ تمكّناً ونجاعة ينفعل به الجمهور فيتضاعف اعتقاده ويقوى يقينه وهذا التّرابط بين وجوه الحجّة وأنواعها ومقاصد الخطاب وغاياته، ضرورة من ضرورات الخطاب الحجاجيّ الفاعل/المبذل، لأنّ الحجاج في أصل مفهومه دائر على هذه الوظيفة مقام على معناها[320] ولما كان الطّبريّ قاصداً تلك الوظيفة ساعياً بين مطالبها وضروراتها كثّف استحضار القرآن شاهداً حجّة يفصل به الكلام وينهيه، حتّى يدحض مزاعم الخصم فيعدل عن مقصد كان لديه راسخاً ويضرب عن تخريج كان عنده ممكناً وهذا الحدّ الّذي يفيمه شاهد القرآن حجّة مأتاه التّوافق المفترض الجاري عليه نظام تصنيف الخطاب وبسط آلاته بين الطّبريّ وجمهوره الّذي يعتقد اعتقاداً ثابتاً في حجّة النّصّ قداسة ومكانة، مرجعاً وأصلاً.

---

(319) يرد الشاهد القرآنيّ في بعض الأسيقة التأويلية، شاهداً حجّة على صحّة رأي أو وثاقة تخريج، إذ يعدّ القرآن في المنحى التفسيريّ الأثريّ، أنموذج النماذج في الاحتكام والاحتجاج، يفصل به القول وينهي الكلام، ولنا في جامع البيان شواهد على ذلك، نورد أجلاها ونعرض أبينها:
- «ويقال لقائلي القول الثاني الزاعمين أنّ معنى قوله جلّ ثناؤه (...) أخبرونا عن (...) فإنْ زعموا أنّ ذلك (...) قيل لهم (...) فكيف يجوز (...) فإن زعموا أنّ ذلك جائز أن يكون كذلك (...) فلمّا كان الختم سبباً لذلك، جاز أن (...) وهذه الآية من أوضح الأدلّة على فساد قول المنكرين...»
- «فأمّا في ظاهر الكتاب، فلا دلالة على صحّته...»
- «قال أبو جعفر: والتأويل الأوّل الّذي قاله مجاهد وقتادة هو التأويل الصّحيح، لأنّ الله جلّ ثناؤه قال في سورة أخرى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾...»
- «وليس ذكر شيء من ذلك بموجود في هذه السّورة...»
- «وأولى ذلك بالحق عندنا، ما كان لكتاب الله موافقاً...»

(320) من وظائف الحجاج التّبديل والتّحويل وبناء واقع جديد يصنعه المُحاجّ، يقنع به جمهوره ويدعوه إلى العمل بأصوله ومبادئه، للوقوف على هذه الوظيفة وغيرها، راجع من جهة التّمثيل:
- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.
- *L'art d'argumenter*, op. cit.

• **الأنموذج/عكس الأنموذج Modèle / Anti-modèle**[321]

لئن كان بيرلمان Perelman يصل الأنموذج وعكسه بالشّخص[322]، فإنّه يجوز لنا أن نوسّع هذا المفهوم لنجعله يشمل إلى جانب الشّخص القيَم المجرّدة (الإسلام ≠ الدّيانات الأخرى/التّفسير الأثريّ بوصفه نسقاً فكريًا ≠ المناحي التّفسيريّة الأخرى...) فهذه القيم المجرّدة تغدو بمفعول ما يمارسه عليها الطّبريّ من أفعال توجّه مساراتها، نماذج يحتجّ بها، إذ تستحضر في نسق البرهنة، يعتقد فيها سطوة ورفعة، منزلة ومكانة.

ونظرا إلى تواتر حضور حجّة الأنموذج وعكسه في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، فإنّنا متتبعون أشكالها، راصدون وظائفها في إصابة الاقتناع غاية يصل إليها الخطاب وتحرّكها مراميه.

وحتّى نمثّل على حجّة الأنموذج وعكسه تمثيلاً يبيّن مظهريه، نقدّم جدولين نحصي فيهما الأشخاص/النّماذج وما يعلّق بهم من صفات ونعوت تعلي شأنهم وتقوّي نفعهم وترفع منزلتهم، والأمر نفسه نجريه على عكس الأنموذج، كي نقف في مستوى التّفسير على التّعارض الحاصل بين الأنموذج وعكسه الّذي منه تتولّد القيمة الحجاجيّة لهذا النّوع من التّحجيج وهي قيمة تصنع في الخطاب ضرباً من التّفاعل يحمل بمقتضاه المخاطَب (بفتح الطّاء) على التّشبّه والاقتناع بوثاقة تلك الصّور النّماذج الّتي يحبّبها خطاب المفسّر أوصافاً ونعوتاً، صوراً ومراتب.

---

(321) راجع للنّظر بحجّة الأنموذج/عكس الأنموذج.
- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., le modèle et l'antimodèle, p. 140-141.
- Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., p. 133-134.

صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص338.

(322) نفسه.

(1) النماذج الحاضرة

جدول الأشخاص النماذج وما يعلّق بهم من أوصاف ونعوت

الأشخاص النماذج	النعوت والأوصاف (+/-)
محمد ﷺ	+ ،
التابعون	+
تابعو التابعين	+ / -
المؤمنون / المعتقدون	+
العلماء	+
أصحاب الأثر (المفسرون)	+ ،

جدول الأشخاص/عكس الأنموذج وما يعلّق بهم من أوصاف ونعوت

الأشخاص/عكس الأنموذج	النعوت والأوصاف (+/-)
الأب...	+
الكفار والمشركون	- ،
الأدعياء والمتمولون	
أصحاب النظر والمتأولون)	

(2) النماذج المجرّدة

الإسلام	الأديان الأخرى
النص الأثري	النص النظري
القرآن	كتب الاعتقاد الأخرى (التوراة/الإنجيل)
؛	
، ا	

إنّ حجّة الأنموذج /عكس الأنموذج جسّدت (الأشخاص) أو جرّدت (الأنساق/الرّموز) تحدث في أنظمة الخطاب الّذي يحملها أفعالاً وآثاراً يقوى بها

الاعتقاد ويترسّخ من خلال إجرائها التيقّن من سلطان تلك النّماذج على عقول المؤمنين المعتقدين (الاقتناع) أو الجاحدين/الرّافضين (تبديل الرّأي وتحويل جهة النّظر/الحمل على الإقناع)[323] فالطّبريّ من خلال ما يقيمه داخل نسق خطابه من تقابلات بين الحقائق والوقائع/الأعمال والأشخاص، يرمي إلى غاية مدارها على إخراج الدّين الإسلاميّ والإيديولوجيا السّنّيّة، أنماط فهم ووجوه تأويل، مخرجاً يبهر العقل ويأسر الوجدان، لذلك رفعت مراتب نماذجه، حسن صورة وفرادة مظهر وبرهان تفرّد. وبذلك يعمّق هذا النّوع من الحجج إيمان الجمهور بجدوى ما يدعى إلى العمل به هدياً وتوجيهاً ورفض ما يحذّر من فهمه والإنصات إلى ممكنه توقّياً وتخويفاً، حتّى لا يفسد عالم الاعتقاد السّنّيّ وما تتأسّس عليه حركته من مبادئ وأصول (وحدانيّة الله / قداسة الرّسول / حقيقة النّصّ / الأقوال المأثورة مثل الحديث والسّنّة...) وهذا الانسجام الّذي يروم الطّبريّ إخراج خطابه عليه، هيئاه من هيئة اعتقاده، إذ إنّ مفسّر النّصّ تهديه جملة من الحدود وتأسره إكراهات دونها يفارق الخطاب نجاعته ويوصل بدائرة الممكن/الجائز حيث التّنازع والاختلاف، الفرقة والتشتّت، لذلك حرص الطّبريّ على نفي كلّ أنموذج ما عدا الأنموذج الّذي تجيزه دائرة الاعتقاد المتسنّن ونظام التّفكير المأخوذ بآثار الأوائل والتّابعين حجّتين على صحّته وبرهانين على صوابه[324].

---

(323) للوقوف على الفرق النّظريّ بين الاقتناع/ Conviction والحمل على الإقناع/ Persuasion وجمهور كلّ نوع منهما، راجع، بيرلمان، *L'empire rhétorique*، وخاصّة قوله:

«(...) Le discours adressé à un auditoire particulier vise à persuader alors que celui qui s'adresse à l'auditoire universel vise à convaincre», p. 36.

(324) مصداق ذلك، في جامع البيان، الأقوال التّالية:

- «وليس الأمر في ذلك عندي كالّذي قالوا...»
- «وقد ذهب كلّ قائل ممّن ذكرنا قوله في هذه الآية وفي المعنى الّذي نزلت فيه مذهباً، غير أنّ أولى ذلك بالصّواب وأشبه بالحقّ، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عبّاس...»
- «وأمّا دعوى من زعم (...)، فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر التّنزيل...»
- «قال أبو جعفر: وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية، تأويل ابن عبّاس ومن قال بقوله...»
- «وذلك، وإن كان من جهة العربيّة جائزاً، فغير جائز عندي...»
- «وأمّا تأويل الحقّ الّذي كتموه، وهم يعلمون، فهو...»
- «والصّواب عندنا في ذلك من القول...»

• الحِجاج وجه ذات الاستهجاني[325] Argumentatum Ad huminatum/Adhominem

يبدو هذا النّوع من الحِجاج كثيراً كثرة لافتة في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبري سورة البقرة خاصّة، نظراً إلى ما للخطاب من أبعاد حِجاجيّة ترمي إلى إقناع الجمهور بوجاهة رأي مَا أو موقف معيّن، إذ يعمد المحاجّ إلى نزع الخبرة من منازعه بطريقة تكشف للجمهور فيما بعد ضعف حُجج الخصم واعتبارها حججاً لاغية لا يُقتنع بها ولا يؤخذ بوثاقتها[326] فإثارة الاستهجان تبدأ بتفنيد الانتظام المنطقيّ لمسار الخصم الاستدلاليّ مروراً بإبطال موافقة الحجج والبراهين الّتي يقدّمها الخصم التّداول العقديّ/الدّينيّ أو اللّغويّ/التّقعيديّ[327].

وهذه الموافقة الّتي يشترطها الطّبريّ حتّى يكون الخطاب المعروض ذا وجاهة واستقامة تعدّ في المنظومة السُّنّيّة عامّة وفي دائرة التّفسير الأثري خاصّة، عماد مقبوليّة الخطاب الّذي يجب أن يكون شكله مماثلاً لمعناه بياناً ووحدة وضوحاً وانتظاماً[328].

---

* - «وأمّا أهل التّأويل، فإنّهم قالوا في ذلك ما أنا ذاكره...»
- «فيكون تأويل الآية، حينئذ...»

(325) للوقوف على مفهوم الحِجاج وجه ذات وأنواعه ومواقف العلماء منه، راجع مقالة النّويري (محمّد)، «الأساليب المغالطيّة، مدخلاً في نقد الحِجاج»، ضمن كتاب أهمّ نظريات الحِجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، (مرجع سابق)، ص413-422.

(326) نفسه.

(327) أية ذلك في تفسير الطّبري، سورة البقرة الأمثلة التّالية:
- «(...) وقول بعضهم (...) وإنّما دعا هؤلاء إلى هذا القول لأنّهم قالوا (...) وهذا قول ووجه من التّأويل، لو كان به قائل من أهل القدوة الّذين يرتضى للقرآن تأويلهم...»
- «وأمّا ابن زيد فقد أبان عن نفسه ما قصد بتأويله ذلك (...) وهذا تأويل تدبّره المتدبّر وجده خلافاً لظاهر قول الله الّذي زعم مفسّره أنّ الّذي وضعنا من قوله تفسيره (...) والأمر عندنا (...) وليس ذلك من تأويل هاتين الآيتين...»
- «والعجيب ممّن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قوله...»

(328) عن تلازم الشّكل/ العلامة مع النّصّ/المعنى في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع مثلاً نصر حامد أبو زيد، النّصّ والسّلطة والحقيقة...، وخاصّة، «القرآن، العالم بوصفه علامة»، (مرجع سابق)، حيث يغدو العالم علامة على قدرة الصّانع/الله والنّصّ تمثيلاً نصوصيّاً لتلك القدرة، ممّا يعني أنّ التّصوّر الإسلاميّ الّذي داخله يتنزّل الطّبريّ، يشترط في الحقيقة الانسجام بين علاماتها الدّالّة على وجودها وبين معناها المتمثّل في حقيقة القدرة/الواحديّة.

فالاستهجان آلة من آلات الحجاج يقوّي الحُجّة ويؤمّن لها منزلة في عقول المخاطبين وعواطفهم حتّى يحصل فعلها ويدرك أثرها[329].

* حِجاج القوّة/اغتصاب الإذعان[330] Argumentum ad baculum

إنّ لحِجاج القوّة روابط بحِجاج السّلطة الّتي ينحت معالمها المحاجّ من ترشيح الجمهور إجماعاً وتوافقاً على مكانة المحاجّ الاجتماعية والعلميّة والرمزيّة. إذ يغدو مصرّف الخطاب وسائسه قوّة تؤثّر إذ تأمر وتغيّر إذ تروم، فيقع من جرّاء اكتساب المحاجّ الإمرة والمكانة اغتصاب عقل الجمهور بطريقة لا تبدي العنف بقدر ما تضمره ولا تظهر الإرغام بقدر ما تستره. فهذه السّياسة الّتي ظاهرها حثّ وترغيب في الحقّ/المطلق والصّفاء/الأزل (كشف معاني النّصّ لإظهار إعجازه وبيان سلطانه)، تمارس على الجمهور من خلال اللّعب بإمكانات الكلام يجدّد حيناً ويخيّل أحياناً، فيحصل الإذعان وتأتي الطّاعة التذاذاً بعنف محبّذ و«اغتصاب شرعيّ». إذ تحمل ريح المتعة الجمهور فيلبّي النّداء ويستقبل الأمر والنّهي، الجلد والتّعنيف، لأنه أمّن مسار آتيه واطمأنّ على حاضره، لا تنازع ولا تخالف حول ما في النّصّ القرآنيّ من معانٍ يرمي المفسّر إلى اكتشافها ويجنح إلى بيانها. فالقوّة الّتي يبطنها هذا الصّنف من الحجج قوّة رمزيّة وتابعها فعل من جنس القوّة يسلّطه المُحاجّ على كيان الجمهور ينشدّ إليه وينفعل به ويرسل إلى الخصم يهجّنه وينفيه لا بل يصيّره هزءاً يتندّر به ويستحضر علامة على تهاوي البرهان وانحطاط الاستدلال ومذلّة الاعتبار. فيضمن الخطاب القائم على أنقاض الدحض والتّفنيد برهاناً على صحّة الرّأي واستقامة القول وسلامة الاعتبار في تفسير آي القرآن تفسيراً لا يجانب ثوابت السّلف وإجازات الأشراف والأصفياء من الصّحب والعلماء، المؤتمنين على صون الحقّ/النصّ من عبث النّظر يحذّر منه تحذيراً صريحاً تتساوق في هذا المقام الرّوايات والأخبار تدعم رأي المحاجّ وتقوّي يقينه، فيصير الجمهور الّذي نُحتت ملكاته نحتاً دينيًا اعتقاديًا ذاتاً مناصرة، لا بل هي قوّة ثانية ترفد قوّة

---

(329) عن وظيفة الاستهجان في مضاعفة قوّة الحجج المشحوذة ضدّ «الخصوم»، راجع النّويري (محمد)، (المقال المذكور)، «الحجاج وجه ذات الاستهجانيّ»، ص421-422.

(330) نفسه، ص426-429.

الرّمز بقوّة الزّجر لتحمي ما أجراه الكلام من تعاليم تنفّقها وترفع رايات نصرها تتفرض أوامر تطاع وقواعد تتّبع، من انقاد لها سلم وأمن ومن عصاها اتزلق واضطرب. وهذه الأحوال الّتي عليها مظهر الخصوم في دائرة الاعتقاد الأثريّ مجّت بها كتب التّاريخ وازدحمت بها كتب الأخبار التي ذكرت بمحاكمات وأوردت محناً أذّى قول رجالها فيها برأي إلى بتر الرّقاب وعنف الغياب موتاً وإتلافاً. وهذا الأمر مردّه - رغم دمويّة منتهاه وبشاعة مرماه - إلى التّلازم النّوويّ بين مكوّنات الأمّة الرمزيّة (الدّين - العقيدة) وما يمثّلها على الصّعيد الإيديولوجيّ السّياسيّ، إذ كلّما حدث تحوّل إيديولوجيّ/سياسيّ واكبه تحوّل تشريعيّ دينيّ. فإيديولوجيا الدّولة الأمويّة مثلاً تختلف عن إيديولوجيا الدّولة العبّاسية، حيث بنت الأولى سندها الاعتقاديّ على تعاليم الأسلاف وبنت الثّانية سندها الاعتقاديّ على تعاليم النّظر الممكن فتعدّدت الحقيقة وجوهاً وهيئات. وهذا الأمر يمكن أن نفسّره بما يطرأ على المجال التّداوليّ في كلّ عصر من تحويلات تؤثّر في بنيته وتفعل في حركته فتكون الاستجابة حيناً ويكون التّوتّر أحياناً حسب الاقتضاء والسّانح من المقامات والأحوال الّتي تعدّ حاضنا ضروريًا بوجّه الاعتبارات التّأويليّة ويُبنْيِن نظامها بطريقة صادر على هيئاتها المحاجّ وحمل نفسه وسلطته على تأديتها وإصابة منتهى مسارها وجماع أغوارها: تثبيت الواقع الجديد (النّسق الأثريّ في تفسير القرآن وما يتّصل به من رؤية للعالم) ودحض الواقع المتعارض مع تلك القيم الثّابتة، (واقع القائلين في النّصّ برأي من المفسّرين والعلماء). فهذه الغايةُ الّتي تحرّك رؤية الطّبريّ محاجّاً، غايةٌ لها عمق فلسفيّ مداره على تجسيم فكرة الكُلّيّ في فهم علامات الكون وتأوّل رموزه ولها كذلك تابع أنطولوجيّ حاصل أمره المحافظة على انتظام «الكوسموس» المؤسلم وما ينتج عنه بالتّبعيّة والاقتضاء من قوانين وأشراط تنظّم علاقاته وترتّب سياساته حتّى لا يختلّ النّظام ولا يرحل الفرد المسلم في تيه الإمكان فيضلّ ويضلّ. وبذلك يصنع الخطاب محيط أمانه ويبني أشراط فهمه، حتّى يكون نفاذه حاصلاً ضرورة ومرماه الإقناعيّ قائما في أهداف مجريه، مسترسلاً في ملكات متقبّله تصاب به المرامي وتدرك الغايات: فعلاً وأثراً، أسراً وسلطاناً. فحجّة القوّة، إنّما هي حجّة تحوّط الجمهور رمزيًا بأسيجة مشهورة وعقائد متداولة يتصوّرها الإلف ولا يمجّها نظراً إلى كون الجمهور كياناً يشارك المحاجّ طبائعه الاعتقاديّة وأهدافه المآليّة وهو ما يقضي بحدوث ضرب من

التوافق بين تصوّرات المحاجّ وقناعات الجمهور، حتّى يكون الحجاج نابذاً والاستدلال فاعلاً يبذل الأنساق ويرسّخ المعتقدات كما يبني العوالم الجديدة والفضاءات المشتقّة والمعقوليّات المفردة تتوطّن داخلها حركة الجمهور وتتنزّل في إطارها العقائد الحادثة واليقينيّات الصّادقة.

• المحاجّة بالتجهيل[331] Adignorantiam/l'argumentation par l'ignorance

لهذا النّوع من المحاجّة نظائر كثيرة في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، هذه النظائر وردت في خطاب الطّبريّ وروداً صريحاً، تشهد على ذلك عبارات وتراكيب وأفعال لغويّة تدور على معنى التّجهيل[332]، القاضي بجعل المخاطب يعدل عن توجيه أنظاره إلى آراء الخصوم وجعلها مقصورة على ما يقدّمه المحاجّ من جهات معنويّة وتخريجات تأويليّة ووجوه نحويّة إعرابيّة يقضي بها القول في قول من أقوال الله المفردة (السّور) أو المدمجة المركّبة (الآيات) يعتقد في صحّتها ويزخذ بوثاقتها: شرفاً واستقامة ما دام المحاجّ من زمرة الأصفياء، ومن نخبة الأوفياء للأسلاف تمجّد أقوالهم وتعلي أنظارهم، لأنّ لهم علائق بأصل الوحي (الرّسول) منحُوا جواهره منحاً مباشراً وتلقّوا فروق الرّأي فيه حِكَماً دالّة على إعجازه تلقّياً لا فواصل فيه ولا وسائط سوى الأسماع تنقله والصّدور تحفظه، لذلك كلّما اتّسعت دائرة النّاقلين، ضعفت حجّيّة الخطاب المنسوب إلى الرّسول وحملت عليها الطّعون ونعتت بالانتحال والوضع، فلا حجّة إلا ما أقرّه الأسلاف وما يتّفق على

(331) نفسه، ص433 وما بعدها.

(332) العبارات الدّالّة على ذلك كثيرة في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة. إليك بعضاً منها وأمثلة عنها:
- «وأمّا الّذين زعموا...»
- «إن كان (...)، أفلست تقول...»
- «وهذه الآية من أوضح الأدلّة على فساد قول المنكرين...»
- «وقد زعم بعضهم...»
- «والتأويل المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة على صحّته من أصل ولا نظير...»
- «قال أبو جعفر: وليس هذا قولاً نستجيز التّشاغل بالدّلالة على فساده، لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل...»

تداوله الثقات ممّن روى أو أنمي إليه القول فبلّغه صافياً أصيلاً، لا طعن ولا اعتراض. وهذا الأمر الدائر على تحصيل المعاني الّتي نبعها خالص ومصدر منحها شريف هو الّذي جعل الطّبريّ بوصفه داعية ولسان حال، يرذ ويقوّم، يحاجج ويستدلّ، ينسب إلى خصومه من أصحاب النظر والرّأي، التجهيل طعناً في وثاقة تخريجهم ونفياً لإمكان فعلهم في الجمهور المسلم الّذي يخشى أن تشقّ وحدته الشكوك وتغربه أقوال المسائلين الّذين لا منازل لهم في الكون الأثريّ الّذي نحت معالمه السّاسة وجسّمته خطابات العلماء والفقهاء والمفسّرين، يدعوهم سلطان الدّولة ليكتبوا مراميه ويجسّموا مساعيه في تجاوز الفرقة ونفي الشتات.

ولنا في تاريخ الثّقافة الإسلاميّة، شواهد دلالتها ظاهرة على الانسجام بين المرمى السّياسيّ والشّكل العقديّ والمجسّم الرّمزيّ، حتّى لا يختلّ التناظم بين الأركان الّتي منها كون فضاء الاعتقاد الإسلاميّ السّنّيّ الواحديّ الموحّد الّذي إليه ينتمي الطّبريّ ومن تنزّل في مجراه مشاركه الاعتقاد وقاسمه التصوّر من المريدين والأتباع، فحافظوا على سنن مقاله وورّثوا غيرهم تعاليم بيانه، حتّى يتواصل الأثر ولا يمّحي الفعل تساوقاً مع طبيعة النّصّ المفسّر (القرآن) الّذي جسّم خطابه تجسيماً صريحاً اختراق الحدّ ومجاوزة الفاصل (كونيّة الرّسالة).

وهذا التّوازي بين مرامي الخطاب التفسيريّ ومرامي النّصّ القرآنيّ، سنؤجّل فيه النّظر إلى حين جواز ذلك اقتضاءً وإمكاناً.

لقد حاولنا أن نحصر من خلال ما مرّ بك من مشاغل وجزئيّات أهمّ التقنيّات الحجاجيّة الّتي تدخل تحت طائلة الطّرائق الاتّصاليّة الجاري في إطارها «التقريب بين العناصر المتباينة بدءاً وفي الأصل وإتاحة ضرب من التّضامن بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكلة أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويماً إيجابيّاً أو سلبيّاً»[333]، فهذه الطّرائق القائمة على الاتّصال وما ينضوي تحتها من أشكال وفروع منتهى أمرها إصابة ضرب من الشّرعيّة وإدراك نوع من النّجاعة تعلّق بالحجج المبسوطة، يصير بمقتضاها الجمهور كائناً مستجيباً يقتنع ويطيع ويعمل، لا ضجر ولا تردّد، لأنّ الخطاب قد أمّن مساره من خلال جملة من

[333] صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص324.

الوسائط وكمّ من الآلات جمعت بين صفاء المنطق وقوّة برهانه ودقّة الاستدلال ووجاهة سلطانه ومطالب الاعتقاد ونصاعة بيانه[334] هذا الجمع الّذي تنصهر داخله مَلَكَة العقل (الحجج شبه المنطقيّة) وملكة الوجدان (الاعتقاد) يحمل في داخله توجّهاً حِجَاجيًا ومرمى إقناعيًا لا يفرّط مساره في الجمع بين ملكتين إن ردّ كل طرف إلى نظيره كان الحاصل الإنسان جنساً استغراقيًا مسلماً أو ماكراً، معتقداً أو جاحداً. وهو ما يقيم الدّليل على أنّ الطّبري محاجّاً إنّما أجرى خطابه التفسيري على تعاليم النّصّ القرآنيّ الّذي تعدّد جمهوره وتكثّر حضوره وانشدّت غاياته إلى مطلق القيم وعموم المبادئ. وهذه النّكتة الّتي مدارها على أسر النّصّ المفسّر سنؤجّل فيها الخوض إلى مقام آخر تقتضي به مطالب البحث وبجيزه منطق استرساله.

2 ـ الطّرائق الانفصاليّة[335] La dissociation des notions

يبدو الزّوج الفلسفيّ: ظاهر/حقيقة Apparence/Réalité، وهو من طرائق الحِجَاج القائمة على الانفصال والعزل بين مفاهيم يوحّد بينها في البدء التّجانس والتّناظم، من القوانين الأساسيّة المتحكّمة في نظام الحِجَاج وحركته كما بدت مظاهره وتجلّت ملامحه في تفسير الطّبري سورة البقرة، فالطّبري إذ يبسط آراء على الجمهور أقوالاً فاصلة وبراهين ضافية ومآلات منتهية، يأتي خطابه قائماً على ظاهر (تفسير قول الله والاستبصار بمعانيه الظّاهرة وحكمه الجليّة) وباطن حقيقيّ (الانتصار إلى تخريج تجيزه تعاليم المذهب الّذي يعتقد فيه المفسّر) وهذا التّزاوج

---

(334) يلجأ المحاجّ، كي يحقّق بخطابه الإقناع والحمل عليه، إلى كلّ الطّرائق اللّفظيّة والمغالبة، يقول بيرلمان في إمبراطوريّة الخطابة «L'empire rhétorique»، مبيّناً حقيقة هذا الأمر *«Nous constatons que, dans des domaines où il s'agit d'établir ce qui est préférable, ce qui est acceptable et raisonnable, les raisonnements ne sont ni des déductions formellement correctes, ni des inductions, allant de particulier au général, mais des argumentations de toute espèce, visant à gagner l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment»*, p. 10.

(335) للوقوف على مفهوم الطّرائق الانفصاليّة وما يندرج في محيطها من قضايا، راجع:
- Perelman, op. cit., chapitre 11, La dissociation des notions, p. 159-171.
- Declercq, op. cit., L'argumentation par dissociation des notions, p. 134-136.
- صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص343-348.

في نظام الخطاب عباراتٍ وتراكيبَ، جملاً ونصوصاً وسياقات، بين باطن حقيقيّ وظاهر مفتعل يعدّ سمة قارّة في حركة التّفسير الإسلاميّ الّتي ناقضت دعاويها التّأويليّة موجّهاتها الخطابيّة وما تخبر به من سياسات ظاهرها غير باطنها وحقائقها غير مجسّماتها. وهذا الأمر يجد ما يبرّره فيما دعت إليه أشراط السّياق التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ زمن الطّبريّ، القاضية بضرورة موازاة السّياق التّأويليّ السّياق السّياسيّ بوصفه مؤثّراً فاعلاً يمارس على الخطاب سلطة رمزيّة (السّلطان ظلّ الله على الأرض) وسلطة زجريّة (مآل الخارجين على تعاليم الوحدة والنّظام/أصحاب المحن من النّظّار والعلماء). هذا التّوازي بين الفكر (تفسيراً كان أم اجتهاداً أم رأياً) والسّياسة (إيديولوجيا الدولة الرّسميّة) جعل نظام الحجّة مصطبغاً ضرورة وملوّناً انتفاء بأصباغ هذا الجدل الحتميّ بين الفكر ومحيطه، بين الرّأي والسّاهرين عليه من الفاعلين الاجتماعيّين، أصحاب الشّوكة والرّمز يوجّهونه ويطوّعونه بطريقة تحافظ على انتظام المشهورات من العقائد والأصول من الحقائق، حتّى لا يفسد كُسموس الاعتقاد الإسلاميّ القائم على وحدانيّة الخالق أصلاً ومنبعاً وقداسة المبلَغ (الكتاب) والمبلِّغ (النّبيّ) صوتاً وحاملاً وأفضليّة السّانن(إنماءً وتوصية)[316].

ولئن اعتبر كلّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca «أنّ أنجع الكلام في الحِجاج ما جاء على قدر المقام بحيث يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبه فيتجنّب حصول ضروب الفصل المذكورة»[317]، فإنّ طرائق الفصل بين المفاهيم والقضايا الّتي تحدث في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ تعمّق وعي الرّجل بمقامات خطابه الدّائرة على الولاء بوعد اعتقاديّ يمثّل إيديولوجيّة منحوتة في كيانه مدارها على تطويع الأقوال الّتي عادة ما ترد قواطع ونهايات لخدمة المنزع المذهبيّ (العقائد الأثريّة والتّصوّرات السُّنّيّة)، فكأنّ تطابق موضوع الخطاب (الاحتجاج لوجاهة التّخريجات وصحّة الاعتبارات التّفسيريّة) مع أسلوبه (الاستدلال والبرهنة ـ الوصل بين المفاهيم والقضايا. . .) يتولّد من الفصل لا من الوصل، وبذلك يعلّق خطاب الطّبريّ التّفسيريّ بمدار دلاليّ مشفّر لا تفكّ رموزه إلاّ إذا استطاع المؤوّل تركيب

[316] عن مقوّمات الاعتقاد الإسلاميّ وأصوله، راجع، أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج 1 (الأصول)، وخاصّة المقدّمة، ص13-36.

[317] صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص347.

المثيرات اللّغويّة والسّياقيّة المقاميّة تركيباً تنجلي بمقتضى حصوله البواطن الخافية والودائع المحتجبة يلفّها البيان الموهوم (تفسير النّص لبسط معانيه وتذليل مراميه) ويحجبها صمت الخطاب وخافيه (إقامة تعاليم الاعتقاد الأثريّ وصناعة وجوه سلطانه).

ولعلّ هذه النّتيجة تكون لنا فاتحة لخوض غمار الاستراتيجيّات الحجاجيّة والسّياسات الخطابيّة الّتي قد تتجاوز مستوى ما تجيزه أبنية الكلام ومثيرات المقام الذي داخله حدث الخطاب، إلى مستوى ثانٍ يصل سياسات القول واستراتيجيّاته بأنساق عقديّة مذهبيّة وسياسيّة إيديولوجيّة وتصوّريّة أنطولوجيّة تصبح بمقتضاها آليّات الخطاب طوع تلك الحواضن توجّه حركتها وتعيّن منازلها وترسم مراتبها داخل أنساق تنشأ وتتولّد نشأة تصير بمقتضاها قوانين اللّغة الطّبيعيّة قوانين ثانويّة عارضة تعوّضها قوانين تستجدّ وتحدث بمفعول ما يمارسه جبروت القداسة وسلطان الرّمز العقديّ (الله/الرّسول /القرآن/أقوال الصّحابة والتّابعين) على أنظمة الكلام، من تبديل وتغيير، يدرك الألفاظ ويصيب المقاصد.

فهذا الواقع الحادث بمفعول التّوجيه العقديّ للأشياء والرّموز والعلاقات يصنع، كما سبق أن أشرنا، نظاماً ترميزيًا جديداً يأتمر بالمعتقد المذهبيّ ويتلوّن بالسّنن الإسلاميّة كما جرت عمليّة تداولها رسميًا وشرعيًا (إسلام الدّولة)[338] وبذلك تتعاضد طرائق الوصل الحجاجيّ مع طرائق الفصل لتعمّق في نهاية المسار وصلاً هو جماع الحجّاج في جامع البيان عامّة وفي تفسير الطّبريّ سورة البقرة خاصّة طرفاه ذات تحاجج ويستدل (الطّبريّ) من خلال أنساق وعقائد وخلفيّات تصرّفت في الخطاب آليّات وتقنيّات ينوي الطّبريّ من توزيعها على المقامات والأحوال، إصابة مرتبة تقنع الجمهور بما يلقى على أسماعه من التّخريجات والأقوال تفسيرات ونظرات كما تحمل الخصوم من خلال استهجان عوارض كلامهم وأنظمة براهينهم على الطّاعة والاستجابة إلى الحقّ/ اليقين الّذي لا يدرك

---

(338) أدونيس، **الثابت والمتحول**، ج1، وكذلك جعيط، الفتنة، وكذلك أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، إذ كاد يشترك هؤلاء كلّهم في رأي مفاده أنّ الإسلام إسلامان: إسلام الوحي وإسلام الدّولة، الأوّل هو الأصل المسطور والثّاني هو رشحه وأثر معناه، يخضع في تشكّله إلى أوامر الفاعلين رمزيًا وإيديولوجيًا.

إلاّ إذا كمّل الفرد المسلم عقيدة توحيده بطاعة مريده تكميلاً صافياً خالصاً لا تشوبه الشكوك ولا يضلّله الباطل وجمهور يستجيب ويفعل بما أفضى إليه القول الفاصل تأويلاً لكلام الله على وجه الصّواب والوثاقة حتّى يحرك الخطاب الشجرى نجاعته المفقودة وفعله المرجوّ تأثيراً وفعلاً يحمّقان نظر المعتقد وينفيان في الآن نفسه شكوك المارق الخارج.

وهو ما يعدّد وظائف خطاب الطّبريّ الحجاجيّ تركيباً وازدواجاً بحسب نوع الجمهور المستقبل والمخاطب المستهدف، إذ إنّ تعدّد وظائف الخطاب تعدّد كفايات الحجاج وتنوّع أشكالها، حتّى تتجانس الآلة مع المقصد ويتجنّب المحظور: الفصل بين المفاهيم والعزل بين القضايا، فتغدو تلك العمليّة ضرباً من ضروب الحجاج وطريقة من طرائق تقوية الحجّة، لتحقيق الوصل النّظاميّ بين المفاهيم المعروضة والقضايا المبسوطة، يوحّد بينها نظام اعتقاديّ جامع يرفض الفرقة ويدعو إلى الانصهار.

II - الاستراتيجيّات الحجاجيّة[339]/ صمت الخطاب وغيبه

لقد انشغلنا فيما سبق بالوقوف على منطلقات الحجاج وأطره وتقنياته في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، وسنُعنى في هذا المقام باستجلاء مضمرات الخطاب

(339) عن مفهوم لفظ استراتيجيا «*Stratégie*» وعلاقته بالمجال التّكتيكي الحربيّ وأصوله الأبيستمولوجيّة الإغريقيّة، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- Art, «Stratégie et tactique», Saint Sernin (Bernard), in *E.U. version. 10* (C-D).
- Beaufret (A.), *Introduction à la stratégie*, A.Colin, Paris, 1963.
- Guitton (J.), *la pensé et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- Schelling (T.-C.), *stratégie du conflit*, P.U.F, Paris, 1991.

علماً أنّ مفهوم استراتيجيا عادة ما يقرن في الدّراسات النّظريّة، بنظريّة الألعاب الّتي يقول في شأنها الباحث بوزيتا (جان) «Bouzitat (Jean)».

«*Il est sans doute permis de dire, en se référant à une expérience déjà significative, que la théorie des jeux apporte, dans certains cas, des éléments précis pour guider la décision et l'action des joueurs ou pour expliquer l'évolution d'une situation réelle de conflit, et qu'elle fournit, pour la plupart de ces situations un cadre de pensée et des éléments de réflexion extrêmement fructueux*», in Théorie des jeux, in E.U. version 10, (C-D).

- وللوقوف على أهمّ ما أُلّف في هذا الحقل المعرفيّ، راجع المؤلّفات التّالية:

وما تتضمّنه أبنيته من صمت وغياب يوقفنا أمر تجليته واستحصال مظاهره واستجماع سياساته على حدّ الخطاب الحقيقيّ «Réel» الّذي يستبطنه المحاجّ ولا يصرّح به، إذ هو من مقوّمات الخطاب الاستراتيجيّة الّتي لا تبدو ولا تظهر إلاّ إلى وعي المؤوّل أنّ قوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عينيّ «Apparence» وباطن حقيقيّ «Réel» وهذا الاعتبار يجيز لنا تفريع استراتيجيّات الطّبري الحجاجيّة وسياسات خطابه المضمرة فرعين: فرعاً أوّل نقف من خلاله على الاستراتيجيّات الظاهرة الّتي لا يحتاج فعل استجلائها جهداً كبيراً نظراً إلى كونها وردت صريحة معلنة أو هي من مقتضيات اللّغة الواصفة الّتي يدرجها الطّبريّ من حين إلى آخر في سياق خطابه يفسّر بها غيباً دلاليًّا أو يبرّر من خلالها اختياراً نهج مبادئه وأقام رؤاه عليه منطلقاً وقاعدة. وفرعاً ثانياً نعدّد في إطاره أهمّ الاستراتيجيّات المضمرة

=

- Bouzitat (J.), *Théorie des jeux, ibid.*
- Aumann (R.A.), *Notes on game theory*. West View Press, Boulder, (cola), 1988.
- Black Well (D.), Girshick (M.A.), *Theory of games and statiscal decisions*. Wiley, 1954, rep., Dover, New york, 1980.
- Moulin (H.), *Fondation de la theorie des jeux*, Hermann, 1980.
- Wang (J.), *The theory of games*. Oxford Univ. Press, New york, 1988.

ولمّا كان الخطاب آلة يناور بها، وفعلها من فعل السّلاح تأثيراً وقوّة، لجأ الطّبريّ في تفسيره سورة البقرة إلى سياسات جمعت بين الظّاهر المعلن والباطن الخفيّ، يقنع بها جمهوره ريث من خلالها رؤاه في تقدير أشياء العالم وتأويل علاماته.

وهذا الرّبط الّذي يقيمه المنظّرون بين اللّغة، نظاماً ترميزيًّا وحقلي الحرب واللّعب، يجعل القيم الحجاجية المضمّنة في الخطاب، قيماً مبنيّة على التّنازع بين أطروحتين أو أكثر، يعمل كلّ طرف على إثبات الشّرعيّة لما يدّعيه من الحقائق وما يضمره من الآراء، فجنس الخطاب الحجاجيّ، جنس شبيه بحلبة الصّراع أو ساحة الوغى الّتي تعوّض فيها الكلمة السّيف تعويض استبدال، لكنّ الوظيفة واحدة، حاصلها الكلم والرّدع واستبدال الأبل بالطّارئ: رائعاً جديداً، يرسم ملامحه المحاجّ، رسماً يغري بالإقبال عليه، والتّمسّك بقيمه.

وقد استخلص مانفريد فرانك Manfred Frank، في كتابه «*Die Grenzen der verstaendigung*»، حدود التّواصل، الإجماع والتّنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق عزّ العرب لحكيم بنانيّ، إفريقيا الشّرق، ط1/ 2003، على لسان ليوتار «أنّ التكلّم من قبيل المبارزة بالمعنى الّذي نعني به اللّعب، وأنّ الأفعال اللّغويّة تنتمي إلى نظريّة عامّة في الحرب «Générale agonistique» (. . .) هذه الفكرة، بخصوص الحرب اللّغويّة، لا تحجب وجود مبدإ ثانٍ مكمّل لها (. . .) هو أنّ الرّابطة الاجتماعيّة الملاحظة، تنبني على «الكلمات اللّغويّة»، ص29.

والتباسات المبطّنة الّتي لا تتجلّى أنواعها ولا تستجمع مظاهرها ولا تدرك قوانينها إلاّ إذا تجاوز المؤوّل (عملنا في هذا المقام النّظري تأويل لتأويل، تأويل لمقاصد الطّبريّ التّفسيريّة تستند فيه على روافد العلوم الّتي تصلنا بعصرنا حتّى نمارس وفق ذلك «العمل التّأويليّ الحيّ» الّذي يكثّر دلالة النّصّ المؤوّل ويعدّد معناه) عتبة الظّاهر إلى الباطن ودرجة السّطح إلى العمق مقصداً نرتجي بلوغه وغُنْماً نقدّر الاتصال به(340).

أ ـ الاستراتيجيات الحجاجية الظّاهرة

لقد مكّننا النّظر في تفسير الطّبريّ سورة البقرة مدوّنة بحثنا، من تبويب الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة الّتي يقضي بها الخطاب المعقودة عليه نوايا الطّبريّ والدّائرة عليه خلفياته إلى خمس استراتيجيّات أساسيّة تحكّمت في حركة الخطاب وعلّقت بأنساقه اللّغويّة ومشيراته المقاميّة فعلاً نُدرك أعماله وحدثاً نُعاين آثاره بأسر الجمهور المخاطب عقلاً ووجداناً، فتكون الاستجابة وتكون الطّاعة.

1 ـ استراتيجيا البيان/ الحاصل القاطع

إنّ لاستراتيجيا البيان في تصوّرات أهل الأثر مرتبة في تحصيل اليقين / الحقيقة من النّصّ القرآنيّ الّذي نزل حسب تصوّراتهم بلسان عربيّ مبين يفهمه أهله فهم الجبلّة والبداهة لا صعوبة في ذلك ولا معيقات. فهذا الاعتقاد في بيانيّة النّصّ ألفاظاً ومعاني قضى بالتّبعيّة أن يكون الكلام عليه (التّفسير) من جنس الأصل توافقاً وتوازياً، حتّى لا يجانب المفسّر تعاليم الأصول سنناً وقاعدة. وقد تجلّت هذه الأشراط تجلّياً صريحاً في تفسير جامع البيان نظراً إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التّفسير الأثريّ مذهباً ومحيط المتسنّنين رؤية وتصوّراً. والالتزام ببيانيّة الخطاب الواصف التزام صرّح به الطّبريّ في مقدّماته الّتي صدّر بها تفسيره وقد كنّا اشتغلنا بها من جهة كونها مقدّمات حجاجيّة تهيّئ للخطاب مساراته وترسم له تخومه آثاراً وأفعالاً. فهذا الأمر الّذي يقضي بتوافق بيان النّصّ (إيضاح طريق الإيمان ـ دحر

(340) عن مفهوم «التّأويل الحيّ» المكثّر لمعنى النّصّ المؤوّل، ونصنا المؤوّل في هذا المقام النّظريّ، نصّان: النّصّ القرآنيّ والنّصّ التّفسيريّ، (جامع البيان)، راجع في ذلك:
- Ricœur (Paul), *Du texte à l'action*, op. cit.

عتمة الجهل ـ نور اليقين والحقيقة ـ رسم المسالك والحدود. . .) مع بيان التفسير (الإيضاح في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسماً وتلاوة) قد أعلن حتميّة الطّبريّ أصلاً من أصول الإيمان ودليلاً من دلائل الاعتقاد في جلالة النّصّ وقداسة مأتاه، إذ لا يكاد سياق يخلو من بسط يورد في إطاره الطّبريّ تذكيراً مبيّناً بصريح اللّفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداث المفسّر توافقاً في تخريجه (قولاً باتًّا وجزماً قاطعاً) مع ظاهر النّصّ حتّى يتوقّى القائل في كلام الله، مغبّة الضّلال ومخاطر الخروج على مأتى السّلامة بما هي مطلب كلّ مؤمن يجب أن ينظر بعين النّصّ ويفكّر بتعاليم الشّرع، وما الأحاديث والأخبار الّتي أوردها الطّبريّ تنهى عن تأويل النّصّ بالرّأي[341]، إلاّ دليل على خوف من التّفريط في البيان الموصل إلى الحقّ/ اليقين الّذي لا يدرك إلاّ ظاهراً ولا يرصد إلاّ سطحاً. فكأنّ صمت الكلام، شرطٌ من شروط كونه، لا يدخل في تصوّرات أهل الأثر ولا ينتمي إلى دائرة سننهم الّتي يفهمون بها العالم ويرسمون من خلالها ملامحه معاداً ومآلاً، لذلك كان الطّبريّ ولوعاً منذ البدء برسم حدود تفسيره وضبط ملامح جمهوره حتّى لا يحصل عقوق الخروج بوصفه ضرباً من المعصية ونوعاً من الكفر، العدول عن الاتّصاف به أفضل ومجانبته أسلم، وليس من قبيل البخت والاتفاق أن نربط وظيفة التّفسير بياناً وإيضاحاً بمعقد إيمان الفرد المسلم، فتغدو استراتيجيا البيان والقطع حجّة تنقاد بها التّصوّرات وتجري عليها مبادئ الاعتقاد مادام البيان سلامة والظّاهر حصانة إن أنتج اجتماعهما حافظ المفسّر على أصل التّوحيد لا تعدّد ولا تكثّر.

إنّ استراتيجيا البيان الّتي عددناها سياسة خطابيّة ظاهرة تختزل اختزال كثافة تصوّرات الطّبريّ المذهبيّة والعقديّة الّتي تقول بإمرة الأسلاف وسلطان النّصّ مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التّوحيديّة أنطولوجيًّا وتصوّريًّا يدعو إليها الجمهور، إنّ حضوراً أو افتراضاً يعتقد فيها اعتقاد وثاقة لا اعتقاد إمكان حتّى يتجانس بيان النّصّ مع بيان المفسّر ويقيم المؤمن / المسلم في عالم اعتقاديّ مطمئنّ، نفساً راضية وعقلاً هادئاً.

---

(341) للوقوف على مجلى ذلك، راجع كلام الطّبريّ الدّائر على «ذكر بعض الأخبار الّتي رويت بالنّهي عن القول في تأويل آي القرآن بالرّأي»، جامع البيان، ج1، ص58-59.

2 ـ استراتيجيا نفي التّنازع/الانتظام والانسجام

إنّ من توابع البيان نفي التّنازع بين أبنية الخطاب من جهة والذّوات المتكلّمة أو السّامعة من جهة أخرى. ونفي التّنازع يؤمّن للمحاجّ فضاء سليماً تجوز فيه الحركة ويحصل داخله التّوافق بين مبادئ المخاطب وعقائده، (الاجتماعيّة/ السياسيّة/الدّينيّة/اللّغويّة. . .) وآفاق انتظار المخاطب وما يحمله هو الآخر من تصوّرات ينوي مناظرتها بما طرح على كيانه من آراء وأفكار حملها خطاب الباثّ وتضمّنتها أنساقه، وهو ما يقضي بضرورة تجويز نفي التّنازع واقعيًا (مقام المشافهة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالفعل) وافتراضيًا (مقام الكتابة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالافتراض)[342] حتّى يدرك الخطاب الحجاجيّ مراميه الإقناعيّة الدّائرة على جعل النّصّ القرآنيّ حقيقة متعالية، لا يجوز، كي تدرك، أن يحصل في أذهان الطّالبين نوع من الكدر ريبة وشكّاً أو نوعاً من التّردّد إمكاناً وجوازاً، وهذا الأمر الّذي نجد عليه إشارات كثيرة في تفسير الطّبريّ سورة البقرة مقدّمةً ومتناً، يترجم حرص الرّجل على تأمين حركة جمهوره الّتي لا يريدها أن تكون حركة إمكان واحتمال (التّفسير بالرّأي)، بل يريدها أن تكون حركة جزم بوجود معنى واحد تهدي إليه تعاليم الأسلاف وتجيزه أبنية النّصّ الظّاهرة ويمكّن منه المخاطبين الأوصياء والأتباع الّذين رشّحتهم سلطة الاعتقاد

---

(342) عن الفرق بين مقام الكتابة ومقام المشافهة، راجع في ذلك من جهة التّمثيل، المؤلّفات التّالية:

- القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربي...، (مرجع سابق)، وخاصّة، الفصل الثّاني: المشافهة والتّدوين، ص147-181.
- الكوّاز (محمّد كريم)، كلام الله...، (مرجع سابق)، وخاصّة: «الآليّة الشّفاهيّة»، ص33-47.
- إبراهيم (عبد الله)، السّرديّة العربيّة...، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الأوّل «النّظريّة الشّفاهيّة وتقييد المنطوق»، ص21-48.

- Henri (Jean-Martin), *Histoire et pouvoirs de l'ecrit*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1988.

تراجع من هذا الكتاب، القضايا التّالية:

Chapitre 1, Les systèmes d'ecriture, p. 19-55
Chapitre 2, L'ecrit et le dit, p. 56-83
Chapitre 3, La parole et la lettre, p. 84-120

الأثريّ تراجمة وحي وحملة حقيقة. وبذلك يكون مبدأ نفي التّنازع استراتيجيا خطابيّة تضمن للطبري أن يقنع جمهوره بانسجام العالم الّذي يدعوه إلى الإقامة به حتّى يغريه فيتقبّل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقبل التأجيل ولا يأتيها الباطل من بين نوايا المشكّكين ولا من خلف طعونهم الّتي عمل الطّبري بشتّى الطّرق ومتباين الأساليب على نفيها ودحضها وخلخلة تناسقها وضرب انسجامها المنطقيّ وتوافقها التّداوليّ وانتظامها التّصوريّ حتّى يكون الخطاب الموضوع على النّصّ القرآنيّ خطاباً واحداً في دلالته فريداً في إحالته على ما تسمع أصداؤه في القول المفسّر الّذي يغدو من جهة الوظيفة تمكيناً لمعنى النّصّ كما نطق به الصّفيّ بياناً ونقاه وكما لهج به الأتباع أمانة وصدقاً. لذلك وصل الطّبري الإمكان التّأويليّ والجواز التّفسيريّ بمرجعيّ الأسلاف وموافقة التّخريج لظاهر النّصّ، حتّى لا تتسرّب إلى المعنى/الحقيقة إمكانات التّردّد يضيع معها الصّفاء ويعدم الانسجام.

3 ـ استراتيجيا التّقويم والتّهذيب/القبول المقنع

إنّ من الجهات الجارية عليها الحجّة في تفسير الطّبري سورة البقرة خاصّة، وفي إطار الثّقافة العربيّة الإسلاميّة النّقليّة عامّة، جهة التّقويم والتّهذيب الّتي عادة ما تكون حاصل مسار إقناعيّ وعمل برهانيّ وظّف فيه المحاجّ طاقات الكلام وإمكانات الخطاب تأثيراً وفعلاً في الجمهور يستجيب ويقتنع بصحّة المضامين ووجاهة الآراء الّتي دعي لاعتناقها مبادئ يدين بها وقاعدة يقيم عليها تصوّراته المشتقّة من تلك التّعاليم الّتي طرحت على عقله برهنة ومنطقاً وبسطت على قلبه أثراً ووقعاً. والتّقويم في جامع البيان تفسيراً أثريًا له من الوجوه ما تعدّد ومن المظاهر ما تباين، إذ نجد تقويماً له صلة بإصلاح الفرد المسلم إصلاحاً أخلاقيًّا وذلك من خلال تبصيره بما يحدثه القائلون في كلام الله بغير حجّة من طعون يدّعون صحّتها ويزعمون وثاقتها كما يمكن أن نجد تقويماً جارياً على مسائل لغويّة رأى الطّبريّ في بعض وجوهها تداعياً، حجّته في ذلك الاستعمال والتّداول وتصوّرات العلماء الموثوق برسوخ أقدامهم في علوم النّحو والقراءات والبلاغة وأسرار الصّناعة. وهذان النّوعان من أنواع التّقويم في جامع البيان مشدودان بأصل تقويميّ جامع هو التّقويم الاعتقاديّ القاضي بجعل الجمهور موجّهاً توجيهاً يتوافق

ومبادئ الطّبريّ المذهبيّة، حتّى يحصل فعل الخطاب وتكون آثاره بيّنة بجليّها منتهى العمل الّذي ينجم عن إقناع المخاطب بوجاهة المحمولات الفكريّة الّتي رسّخها التّقويم وأجازها التّهذيب. وما قبول الطّبريّ بعض الأخبار الّتي أوردها الرّواة من جهة النّقل عن بعض «حجج الإسلام» من الفقهاء والمفسّرين والعلماء والصحب أتباعاً كانوا أم تالين، إلا دليل على وعي الرّجل بضرورة الحفاظ على «الصّواب المؤقّت» الّذي يصادر على مطلوبه في تلك التّخريجات يجيزها ويقيم برهان انسجامها، ثمّ يبسطها على ملكة حكمه القائل بجوهريّة ما رسّخه الأسلاف من مبادئ تهدي القائل في النّصّ برأي إلى سواء السّبيل وقيّم الخيارات.

فالتّقويم والتّهذيب استراتيجيتان خطابيّتان تدخلان ضمن غايات الطّبريّ محاجاً يدحض آراء لا توافق أنظاره ويبني مقابلة وضدّاً سُنّة فكريّة يرسّخ مبانيها ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتنفيذ سلطانها في المحيط الاعتقاديّ والفضاء الإيمانيّ الّذي يقيم داخله، حتّى يصير التّهذيب وجهاً من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطّبريّ قيّماً على تعاليم الإسلام المتسنّن، بدور التّرغيب فيه سكناً نهائيًا، ومستقرًا مآليًا لا يرفضه رافض ولا ينقض عليه منتقض، وبذلك يغدو مبدأ التّقويم أصلاً من أصول استراتيجيا الخطاب يحصّل به بانّه توافقاً فعليًا مع المتقبّل/الجمهور الّذي انفعل واستجاب بمفعول برهنة عقلت الاختيار ووقع أجاز متعته.

4 - استراتيجيا صون المعتقد/الأسيجة العازلة

لقد صار معلوماً لدينا أنّ المعتقد باعتبار رمزيّته، يوجّه مسار الحجاج ويمنح وجوه التّأويل، الّتي يجيزها الطّبريّ، شرعيّة تنفّقها وتجعلها لدى الجمهور الّذي صادر الطّبريّ على إيمانه مقبولة منسجمة، لذلك اندرج صون المعتقد أساس كلّ تنظيم دينيّ (باعتبار الإسلام من المنظور الأنثروبولوجيّ شكلاً من أشكال التّنظيم الدّينيّ) اندراجاً بنيويًا في مسار البرهنة وحركة الحُجّة الّتي غدت حركة جارية إلى ترسيخ الاعتقاد في الأصول البانية كون الاعتقاد الإسلاميّ الأثريّ (الله - النّبيّ - القرآن - الأحاديث الموثوقة. . .). ولمّا كان الطّبري لسان حال الإسلام المتسنّن ذي السّند الأثريّ في التّخريج والتّأويل، ندب نفسه كي يكون بمفعول تفويض وتزكية قائماً على معتقد الأمّة صائناً له من كل طارئ يعكّر صفوه ويفسد انتظامه،

لذلك نراه يحشر ذاته في مواضع كثيرة من تفسيره ضمن دائرة الأصفياء انتماءً ونوخذاً، فكأنّه يروم بذلك خلع ضرب من القداسة الّتي لا يصرّح بها، لكن تخبرنا بوجودها أنظمة الكلام الضامنة، على كلّ تأويل يجريه أو تفسير يبسطه قولاً منتهياً، وبرهاناً قاطعاً ينفي كلّ إمكان ويُبطل كل وجه، فيصنع بذلك من خلال استراتيجيا صون المعتقد سياجاً عازلاً يفصل بين الفرد الّذي أسلمته المؤسّسة الدينيّة الرّسميّة من خلال تنظيمات توجّه أنظاره الاعتقاديّة وممارسته العمليّة وتصوّراته الفكريّة الّتي غدت من جهة التّشريع أنظمة مبنيّة بغري انسجامها، بكونها وحيدة الجنس مفردة الوجود لا ينوبها شكل ولا تعوّضها رؤية، وبين من عذّهم الطّبريّ تصريحاً وبياناً مارقين، مدّعين، زاعمين يجترّون أقوالاً في كلام الله ينقصها البرهان وتُعوزها التّزكية من لدن أشراف الأمّة وعلمائها. وبذلك يؤمّن الطّبريّ من خلال إقامة الفواصل بين جهات النّظر الرسميّة [الّتي زكّتها مؤسّسة الاعتقاد الرّسميّ فمنحتها الفعل والتّداول] وبين الجهات التّأويليّة الحادثة الّتي خرجت وشذّت، إذ طعن في انسجامها المنطقيّ الشّكليّ وشكّ في حوازها التّداوليّ [العرف الاجتماعيّ - العرف اللّغويّ - العرف الإيمانيّ - العرف النّصّي (القرآن - الحديث)]، مسالك البرهان ومعابر الاستدلال الّتي عبرها يستطيع أن يجوّز أقواله في النّصّ القرآنيّ، إذ تغدو نهايات تفرّق بين الباطل والحقّ لأنها ذات أصول (الحديث - النّصّ)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقيّة، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء تشريعاً وسلطاناً وبذلك تكون استراتيجيا صون المعتقد مضافة إلى الاستراتيجيّات السّالفة ركناً ركيناً في كُسموس الطّبريّ الاعتقاديّ المبنيّ على الانسجام الشّكليّ والتّوافق الأنطولوجيّ بين التّصوّرات الفكريّة وطرائق تأديتها علاميًّا ورمزيًّا.

5 - استراتيجيا الطّاعة والاطمئنان/ المصالحة المؤجّلة

تعدّ استراتيجيا الطّاعة والاطمئنان حاصل الاستراتيجيّات الّتي مرّ بك ذكرها وبسط عليك عرضها (استراتيجيا البيان/ استراتيجيا نفي التّنازع/ استراتيجيا التّقويم والتّهذيب/ استراتيجيا صون المعتقد) نظراً إلى أنّ الخطاب، أيّ خطاب، حتّى تكون نجاعته حاصلة وفعله محقّقاً لا بدّ أن يخاطب في الجمهور المتقبّل مرمى الطّاعة ومنتهى الاطمئنان، الأمر الّذي يُحدث بين صانع الخطاب والمنفعل به ضرباً من

ضروب التوافق النفسيّ والانسجام التصوّري وهو ما به تصير مسالك الفهم ممكنة وطرائق العبور جائزة مؤمّنة المداخل، محمودة النّهايات استجابة وإجراء. وهذه النيابة الموجّهة بمبدإ تحصيل طاعة الجمهور المعتقد في كلّ فكرة تبسط على عقله والمنفعل بكلّ أثر يسلّط على قلبه، حاصل أمرها ومنتهى غاياتها بثّ الاطمئنان إحساساً يسري في كيان الفرد المسلم/المسلّم بأحكام التخريج وجوازات التأويل الّتي أصلها من النّبع وسندها من الأصل رشّحها الطّبريّ أقوالاً منتهية وحججاً ضافية يحكم بمفعول تزكية الجمهور لها لأنّه أطاع وسلّم - سياسة عقول متقبّليه المطيعين المساندين (أتباع التّخريج الأثريّ) كما يؤمّن أولئك المريدين من شرور المتقوّلين على الله بغير حقّ والمدّعين علماً بأسرار النّصّ بغير سند يعقد أو حجّة تدعم. وحتّى يُحكم الطّبريّ قبضته على الجمهور مريدين/متاونين يفترض ضرباً من المصالحة المؤجّلة بين ما يدّعيه أهل الرّأي من جوازات تأويليّة لهم عليها براهين يعرضها الطّبري عرضاً يفرّع ويفصّل، يوازن ويقابل، يعدّل ويجرّح، حتّى يقنع المتقبّل بتماسك نظامه البرهانيّ وصرامة نهجه الحجاجيّ ردّاً وتقويماً. وما إن تحصل الطّاعة الّتي أجازتها أشكال الخطاب، حتّى يكون الاطمئنان حاصلاً وتتويجاً والمصالحة المعقودة بالافتراض والاقتضاء سياسة تؤمّن المسار وتحوّط الخطاب من مزالق الفرقة ومخاطر الخروج عن السّنن والقواعد الّتي أجازها العرف وأنام قوانينها التّداول ووجدت في أصول الاعتقاد (النّصّ والحديث) دعماً وترسيخاً. وهذه الأمور كلّها تبني في محصّلة المسار البرهانيّ الّذي يسلكه خطاب الطّبريّ يقنع ويبقّن، التّجانس المطلوب بين وعد النّصّ القرآنيّ (الجنّة - الطّمأنينة - السّكينة - الرضا - الأزل - الخلود . . .) ووعد النّصّ التّفسيريّ (دعم وعد النّصّ القرآنيّ وترشيح نذوره)، بطريقة تجلّي البيّن وترفع الشّكّ عن كلّ مغمور صامت أوخفيّ ضامر، لتجعله بيّناً مفصحاً لا تخالف ولا تعارض.

ب - الاستراتيجيات الحجاجيّة المضمرة

لقد جلّينا فيما سبق أهمّ الاستراتيجيات الحجاجيّة الظّاهرة الّتي أخبرتنا بها أنظمة الخطاب إخباراً ظاهراً معلناً (اللّغة الواصفة الّتي يعقدها الطّبريّ على هامش تخريجه يحكم بها على رأي أو يخيّر بواسطتها جهة فهم) أو أذنها مقاصد الرّجل الفكريّة والمذهبيّة أداة اقتضائيّا يدرك تابعاً من توابع منحى الخطاب الأوّل الوارد

بالتصريح بعيْنه القارئ ويسم محموله وسماً يزيد بيانه ويعمّق ظاهر دلالته. ولمّا كانت سياسة الكلام منقادة بجهة ظاهرة وجهة باطنة، هي عمق المعنى وأصل الدّلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيّات المضمرة حاجة وضرورة يكتمل بها المسار التأويليّ الحيّ الّذي يخصّب عالم النّصّ ويفتحه على متوالية من الإمكانات والجوازات الّتي لم يكن أمر الوقوف عندها ممكناً إن اكتفى المؤوّل بظاهر العلامات وسطح الإشارات، لذلك واهتداءً بهذا المبدأ النّظريّ الّذي يصل عملنا بالفعل التّأويليّ الحيّ ذي الأبعاد المزدوجة والوظائف المركّبة: (تفسير الطّبري سورة البقرة وما يقيمه من ملاحظات تتّخذ من نظام الحُجّة جهة، يبحث في منطلقاتها ويضبط أطرها ويرصد تقنيّاتها ويعيّن سياساتها/البحث في التّناظرات البنيويّة والرمزيّة والأنطولوجيّة الّتي تصل النّصّ المفسّر، (القرآن) بالنّصّ المفسِّر، (جامع البيان) وما ينتج عن تعامل النّصّين من مساحات تباعد أو تقارب تأويليّين يتحكم بهما التّصوّر المعقودة عليه جهات النّظر الّتي للمفسِّر/المؤوّل يؤدّي عمق النّصّ أو يقول سطحه وأثر ذلك في بناء المعنى والظّفر بحجيّة التّخريج[343]) فإنّا عائدون ههنا من جهة التّناظر والاقتضاء كلاماً على الاستراتيجيّات الحجاجيّة المضمرة الّتي يبطنها الخطاب وتحجبها أبنيته فلا تنقاد طاعة ولا تتأدّى استجابة إلا بمفعول عنف يمارسه المؤوّل على القول يكشف خباءه ويعرّي حقائق مغزاه.

1 ـ استراتيجيا التّجسيم/ وَرَثَة الوحي وحَمَلَته

لقد تحدّث الطّبريّ في خطبة تفسيره عن الوحي وحملته من الأنبياء، حديثاً يجعل الوحي (الرّسالة الّتي يحمّلها الله أصفياءه) منّة إلهيّة لا يندب لها سوى من كانت له من الصّفات ما أغرى ومن الخصال ما استقام، ولمّا كان الوحي تكريماً وجزاءً يمنحه الله قلّة من القوم ائتماناً وتثبّتاً، اصطفاءً وتمييزاً، وجب أن يكون ورثة الأنبياء صحابة أو أتباعاً من ذوي الصّفات الشّبيهة بصفات الأصفياء يصونون كلام الله ويحفظون منزلة الرّسول وسنّته حفظاً لا تحريف فيه ولا تزيّد، ومن ثمّة كانت حجّة الطّبريّ في القول في كلام الله برأي مستنده استناداً تامّاً إلى أقوال الرّسول أو الصّحابة أو التّابعين لا اختيار ولا مراتبة نظراً إلى انتماء هؤلاء جميعاً

---

(343) عن المسافة التّأويليّة بين النّصّ المفسّر والنّصّ المفسِّر، راجع في ذلك:
- Ricœur (Paul), op. cit., la fonction herméneutique de la distanciation, p. 101-117.

إلى دائرة الأصفياء الثقاة الّذين تعاملوا مع الوحي تعاملاً مباشراً، متحوا قرائنه من صوت الرّسول المبلّغ وعاينوا مقامات نزوله وأدركوا هيئات تقبّل الوحي ومظاهرها. وفي هذا الاعتبار إضمار لحقيقة مفادها أنّ الطّبريّ، اعتقد في صفاء النّبع الأوّل حجّة عنده على تمام المعنى[344]، يروم تجسيم هذا الاعتقاد من خلال اعتراف الجمهور به حاملاً ذاك الصّفاء الأوّل، مؤتمناً على حقيقة النصّ الّتي ينهض تفسيره نزولاً فصلاً عليها، ببيانها وبسطها على عقول النّاس وقلوبهم، وبذلك يشرّع الطّبريّ من خلال هذا الاعتبار المضمر والاستراتيجيا الغائبة المنشرة بصمت الكلام، إلى سلطة خطابه ومنزلته في دائرة الأصفياء المؤتمنين على الوحي حملاً وتبليغاً، ممّا يقضي أن يكون تفسير ابن جرير حجّة خالصة على استقامة التّخريج وصفاء التّأويل، لأنّه استند في ذلك إلى قاعدة أصليّة قداستها مشهود بها وجلّة مقامها مشهورة لدى الجمهور المسلم سلطةً وأساساً، أنموذجاً ومثالاً.

إنّ استراتيجيا تجسيم الطّبريّ أنموذج الصفاء الأوّل ووظيفة تأدية معنى كلام الله كما بلّغه النّبيّ، تنهض داخل نسق خطابه الحِجَاجيّ المثبّت والمثبّط، المرشّح والداحض، بدور البرهان القاطع على صحّة اعتباراته الفكريّة واستقامة خياراته المذهبيّة الّتي يمنحها أصلها الثّابت في تربة الأوائل حجّة على حجيّة قيامها شاهداً على أن تكون دليلاً مفردا لكلّ مسلم طلب مكاشفة النّبع المعنويّ الأصليّ الّذي للنصّ، يطلب من الورثة والأتباع طلب ائتمان وتفويض، تلغى به الإمكانات وتطمس الوجوه.

---

(344) بيان ذلك في متن الطّبريّ التفسيريّ، الأقوال التّالية:

- «إنّ هذه الحروف، ذلك الكتاب، مجموعة لا ريب فيه، لأنّه قول خطأ فاسد لخروجه عن أقوال جميع الصّحابة والتابعين ومن بعدهم...»
- «وأخشى أن يكون بعض نقلة هذا الخبر هو الّذي غلط على من رواه عنه من الصّحابة...»
- «هذا التّأويل يدلّ ظاهر التّلاوة على خلافه مع إجماع أهل التّأويل على تخطئته...»
- «فإنّ ذلك وإن كان كذلك، فغير جائز أن يترك المفهوم من ظاهر الكتاب والمعقول به ظاهر في الخطاب والتنزيل إلى باطن لا دلالة عليه من ظاهر التّنزيل ولا خبر عن الرّسول (ص) منقول ولا فيه من الحجّة إجماع مستفيض...»

تبيّن هذه الأقوال وغيرها، أنّ المعنى حاصل يقوّم بترشيح السّلف، رجالاً وأقوالاً، إذ لا حقيقة خارج دائرتهم، نظراً إلى قربهم من الأصل/الوحي، عايشوه وزامنوا نزوله.

2 ـ استراتيجيا إقامة السلطان/المذهب الذاتي

إنّ الناظر في الكتب الّتي أرّخت لميلاد علم التّفسير في الثّقافة الإسلاميّة وانشغلت بأعلامه وقضاياه، لواجدٌ أنّها تكاد تجمع على أنّ الطّبريّ هو أوّل من نشر القرآن تفسيراً أثريًا وهو أوّل من خلّص علم التّفسير من العلوم المجاورة له، لذلك علقت به الزّيادة وأُنمي إليه الفضل.

وهذه المنزلة الّتي للطّبريّ في تاريخ الفكر الإسلاميّ، جعلت آراءه متّجهة صوب إقامة سلطان مذهبه (التّفسير الأثريّ) بطريقة فيها وعي بمسالك تبليغ المقتضيات المذهبيّة المعلن عنها في المقدّمات الّتي عقدها على جامعه تبسط آراءه وتختزل نواياه وتقول أنظاره وتؤدّي مناهجه في فهم النّصّ القرآنيّ وإقامة مبادئ تأويله.

وتثبيت سلطان المذهب هي صورة من صور حجّة السّلطة، لكنّها صورة مجرّدة تجمع إلى جانب هيئة الشّخص رمزيّة فكره، جمعاً يحمل الجمهور الحاضر أو المفترض على اعتناق تلك الأصول الّتي قدّمها الطّبريّ محاجّاً، دليلاً على معاير اليقين/الحقّ، يهدي إليها مذهبه ويشير إليها منهجه في تجلية معاني النّصّ القرآنيّ وكشف خباء سوره ومغالق آيه، لذلك لم يدّخر الطّبريّ جهداً في بيان تهافت آراء غيره ممّن اشتغلوا بكلام الله وفي بثّ مظاهر الهزء في مزاعمهم، حتّى يوجّه عقائد مريديه عقلاً وعاطفة التّوجيه الّذي يرتضي والجهة الّتي يروم، فيصنع لخطابه التّفسيريّ أسباب وثاقته المستمدّة من تزكية مؤسّسة الاعتقاد الحاضنة تشريعاً وتمكيناً، نظراً إلى كون الطّبريّ وهو يرسل أقواله في كلام الله، إنّما يصرّف إمكاناً من إمكانات رؤية اعتقاديّة متحصّنة بإمرة الأسلاف و مزوّدة بقيم رمزيّة، يصير بمقتضاها الطّبريّ حجّة نفسه على نفسه وحجّة نفسه على الآخرين لا يُرَدّ له زعم ولا يُدْحَض له رأي ولا يفنّد له اعتقاد، شاهداً على صفاء الحقيقة وبرهاناً على المعنى الأنموذجيّ كما خطّته تعاليم الأزل في اللّوح المحفوظ المعلّق في سديم المطلق.

وهذا التّبقين الّذي تجري، لنحته في كيان الفرد المسلم المأخوذ بسنن الأوائل والمشدود إلى تعاليم الأثر، كلّ أجهزة الخطاب وأنظمته، هو الّذي يمكّن الطّبريّ من تحصين مواقفه المذهبيّة من الطّعون الطّارئة الّتي يخرج بها الزّاعمون،

بثًا للرّيب في الكون الإسلاميّ المنتظم وفي عقل المسلم النّاجي من أهوال الشكّ ومآخذ الرّأي، فينتج عن ذلك نوع من السّلطان المشتقّ من سلطان الاعتقاد العامّ الّذي ينتمي إليه الطّبريّ تصوّراً ومدافعة وهو ما يجعل الطّبريّ، بمفعول مسحة القداسة المنزوعة عليه من لدن المعترفين والأتباع، داعية تثبيت، وجسم توسيط لا يستقيم السّلطان الأصليّ، (الإسلام الأنموذجيّ «الأركيتيبيّ»)، إلاّ منظوراً إليه من منفذ تلك التّعاليم، ومن معابر تلك الأقانيم، لا جواز ولا إمكان.

3 ـ استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاة/ التّلازم والانصهار

يقودنا استجماع الدّلائل اللّفظيّة والمشيرات السّياقيّة، إلى أنّ الطّبريّ ينوي بلوغ العترة المصطفاة، استراتيجيا خطابيّة مضمرة يبني عليها سلطان تخريجه ويقيم على أصول مبادئها حجّيّة أقواله في كلام الله نهايات تدرك وغايات تحصّل. وبلوغ العترة مجاز نجريه لتأدية معنى القداسة الّذي يسم به الطّبريّ خطابه حتّى يشتهر تداوله بين الجمهور مسلماً يزكّي أو جاحداً يستحي، فيعدل عن عقائده وينخرط في إطار تلك الدّائرة الّتي تتلألأ من وسطها الأنوار إغراء واستدراجاً، جذباً واستقطاباً، فالطّبريّ ينزّل نفسه منزلة المؤتمن على كلام الله يؤدّي جواهر معناه ويقيم الدّليل على معالم مغزاه تجسيماً لمزاعم الأسلاف الّتي لا تضلّ وتجسيداً لمعالم الولاء التي لا ينوي الطّبريّ قطعها، حتّى تكون أقواله المسنودة إمّا بخبر يدعم أو بحديث يدحض أو بنصّ يجزم، شاهداً على قوّة البرهان المستقوي على لغو المتقوّلين الّذين عدّهم الطّبريّ دعاة ينقصهم سلطان التّمكّن وتعوزهم آلات التّأويل وهذا ما نلحظ مظهره بياناً ساطعاً وشاهداً معلناً في متن الطّبريّ التّفسيريّ الّذي ازدحم لفظه بما سلف أن ألمعنا إليه حطّاً وتشنيعاً، فتصنع في الخطاب صورتان صورة نازلة (الدّعاة) وصورة تصعد دائماً وأبداً، كأنّها تحاكي حركة العروج وتصبو إلى الحقّ/ الأزل تنشده وتطلبه كي تحدث معه التّلازم وتقيم في محيطه طقس الانصهار. ومن ثمّة يستطيع الخطاب إن حقّق تلك المرامي ما قرب منها وما بعد، أن يغدو جهة المحاجّ في التّيقين برأيه والإقناع بزعمه، لأنّ الخطاب التبس مقالات ومقامات بضرب من القداسة ونوع من الشّرف الّذي أنمى أصوله إلى الأوّلين وعلّق سلطانه بالفاعلين. وهذا الأمر عمد الطّبريّ إلى تصريفه وفق نظام خبر فيه عقل الجمهور المسلم وتمثّل سنن اعتقاده ومبادئ تفكيره حتّى

يضمن لأفكاره الرّواج ولتفسيراته الدّوام، مادامت متكافئة وعقائد الجمهور الّذي تربّى نمط تفكيره ومسلك تدبيره، على مبادئ الإسلام كما تداولتها المؤسّسة الرّسميّة الّتي سيّجت الإيمان وأقامت حدوده من خلال رموز/تعاليم حكّمها الورثة أمارات على الحقيقة ودلائل على النّجاة والفوز[345]، وهو ما منح الطّبريّ بوصفه معتقداً في تعاليم الأثر ونفوذ السّلف، نوعاً من التّجاسر على كلّ قول يجريه فيدّعي سلامة مبناه واستقامة مغزاه لا تردّد في ذلك ولا تهيّب، فيحدث بين منزلة الطّبريّ الّتي صنعها لنفسه بمفعول تجويزات أقامها لفظه أو افتراضات أجازها منطقه، منحته مرتبة العلّيّة وعلّقت به صفة الفاعلين، حازوا المكانة وظفروا بالولاء، لأنّهم تحمّلوا منّة الاصطفاء فلم يقولوا غير الّذي يجيزه ظاهر النّصّ تحرّزاً وحيطة، وبين تصوّرات الجمهور، ضرب من التّوافق يمكّن الحجّة ويضمن الفعل ويصل الخطاب بمراتب إقناعيّة عالية تستطيع أن ترشّح رأياً صادرت على سلامته كما تستطيع أن تدحض زعماً كرهت التّدليل عليه، لأنّه منافٍ لأصولها، مخالف لجوازاتها، ترفضه وتعدم حضوره، من خلال حجاج مضادّ يحمى فيه وطيس التّنازع، لذلك كان اعتقاد الطّبريّ في الوفاء إلى الأصول آية من آيات خطط خطابه المضمرة الّتي لا تنكشف إلاّ إذا اجتاز المؤوّل عتبة الظّاهر وسلّم بأنّ المعنى طبقات ألطفها المجهور وأبلغها المغمور، يجلّى فينكشف الحقيقيّ من المزاعم ويبدو الأساسيّ من العقائد، تصدم أصحاب الإيمان المسيّج وتضرم في دواخلهم نار الحيرة والشّكّ. ولمّا كان بحثنا عملاً تأويليّاً من درجة ثانية أجزنا هذا الاعتبار يقتاد به فكرنا حتّى نستطيع أن نبني في منتهى الغاية، ما اصطلح على تسميته، ريكور Ricoeur، «عملاً تأويليّاً حيّاً» يجتاز عتبة فيلولوجيا العلامة، ليتّصل بكون العلامة الرّمزيّ المشحون بحرارة الأوصاب والمرشّح بتردّدات النّفس وهو ما يقرّب العمل التّأويليّ من مشاغل الوجود الملغز الّذي تصير فيه العلامات إمكانات تعمل جاهدة على اختزال جوهره وقول مصدره في لبوس لغويّ يقرّب ولا يجزم، يثير ولا يحسم، لأنّ اختزال الوجود في اللّغة إمكان مآليّ قد يغيض فيه الأصل على الآلة.وهذه النّكتة سنؤجّل فيها الخوض في فصل يأتيك بالاقتضاء، نديرمحاور

---

(345) راجع في ذلك، أركون (محمّد)، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلاميّة، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الرّابع، تصوّرات السّعادة والتّوقان إلى النّجاة في الفكر الإسلاميّ، ص 181-198.

الكلام فيه على الحجاج في مجرى الإشارة والبصر، حيث تنعدم الوسائط بين المؤوَّل والمؤوِّل حلولاً مطلقاً وتوحّداً تامّاً، إدراكاً للمعنى المختبئ في تلاوين العلامات، الموشوم في محاجر الرموز، يتجاوز كلّ مشير ماديّ ويتعدّى كلّ دليل علاميّ ليتخلّص من الحدّ ويتجرّد من العدّ فيرتمي في مناطق الجواز وينحشر في دوائر الممكن، عسى أن تدرك الحقيقة ويستحصل المعنى جوهراً صافياً لا عرضاً مكدّراً.

4 ـ استراتيجيا التوحيد/ الأصل والتابع

يعتبر مبدأ التّوحيد من الأسس الأنطولوجيّة البانية لمسموس الاعتقاد الإسلاميّ، لذلك أشارت كلّ الدّلائل في النّصّ القرآنيّ، صراحةً وبياناً تنصيصاً وتوكيداً، إلى مركزيّة هذا المبدأ دونه لا يتسمّى الفرد المسلم ولا تتمخض صفة إيمانه ومبدأ التّوحيد قائم في الثّقافة الإسلاميّة وموجود في الثّقافات الكتابيّة عامّة (اليهوديّة والنصرانيّة)، على التّجريد المطلق، فبعد أن كان الله صفة حالّة في الأجسام، صار معنى مقدّراً في الأفهام جرّده الحرف وحمله الوصف. وهذا التحوّل الّذي أحدثته تشريعات الأديان الكتابيّة التي تدّعي متح أصول معناها من السّماء، سرت آثاره في جلّ التّواليف الفكريّة والموارث التّفسيريّة الّتي نجمت عن نظر العلماء، رجال الدين ونظّار كلام، في المتون المقدّسة الّتي قامت عليها مبادئ تلك الأديان معاداً ومآلاً، تشريعاً وتنظيماً. ولمّا كان جامع البيان تفسيراً على متن مقدّس هو القرآن، كانت استراتيجيا التّوحيد، أصلاً بانياً للثّقافة الإسلاميّة، قيمة مؤثّرة في نظام الحجاج الّذي يهتدي بتعاليمه الطّبريّ فيصرّف أشكاله ويجري وجوهه، لذلك فإنّ مركزيّة مبدأ التّوحيد تدفعنا إلى استجلاء مظاهره وبيان وظائفه والوقوف على طرائق تصريفه في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، حتّى يتسنّى لنا الوقوف على آثار ذاك المبدإ في نظم الحجاج وأنواع البراهين الّتي يخرج بها الطّبريّ على خصومه يحذّرهم بها، فيقيم الحدّ ويبني الصدّ أو يعرضها على جمهوره المسلم المؤمن يقوّي بها اعتقاده ويضاعف اطمئنانه، حتّى يسلم من كلّ شرّ ويتجنّب كل بليّة.

• أشكال استراتيجيا التّوحيد ومظاهرها

إنّ لاستراتيجيا التّوحيد في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، أشكالاً متباينة ومظاهر متعدّدة أجلاها وأبينها:

- توحيد العقيدة/ «قل هو الله أحد»

تقوّم العقيدة الإسلامية بثلاثة صفوف من التوحيد: توحيد الألوهية وتوحيد الرّبوبية وتوحيد الصّفات، وهذه الصّنوف الثّلاثة من أصناف التّوحيد ليست مقصورة على الثّقافة الإسلاميّة دون غيرها من الثّقافات، بل نجد أصولها في العقائد الكتابيّة عامّة، نظراً إلى اشتراك مبادئها وتداخل وظائفها وتوحّد مصدرها.

فالتوحيد ينتج عنه، أن يكون الكلام المصنوع على النصوص المقدّسة تثبيتاً لذاك المبدأ وترشيحاً له تكافؤاً وتناظماً، حتّى يثبت مبدأ بيانيّة المفسّر للمفسَّر وحتى يحافظ العمل التّأويليّ على سلامة الأصل واستقامة النّبع وتكون كلّ التصوّرات الّتي يشتقّها المفسّر، عائدة في جملتها إلى الأصل الأنطولوجيّ الأوّل (الله الواحد الأحد)، منماة إلى ترجمان ذاك الأصل وكلامه الّذي لا يأتيه الباطل ولا تشقّ سديمه الطّعون (القرآن)، فينتج عن استواء قاعدة الاعتقاد الّتي تعدّ مركز الأصول ومناط التّفريعات يعود إليها المفسّر ويستحضرها برهاناً على زعمه وحجّة على قوله وشاهداً على أوّله. لذلك تكون كلّ الواحديّات المتفرّعة عن الواحديّة الأصليّة صدى لها وهامشاً عنها، تردّد تعاليمها وتلهج بمقتضياتها.

(أ) واحديّة التّفسير/ القول السّيّج

ينجرّ عن واحديّة الاعتقاد وأصوله البانية له (توحيد الألوهيّة/ توحيد الرّبوبيّة/ توحيد الصّفات) في مجرى التّفسير الأثري الّذي إليه ينتمي ابن جرير الطّبريّ واحديّة القول في سور القرآن وآيه، وهو ما يفضي إلى أن يغدو القول في كلام الله صورة ينبني فيها التّخريج على قواعد الأصل الاعتقاديّ الأوّل الّذي يشرّع إلى جعل مبدأ التّوحيد سمة مائزة كلّ سلوك قويم أو رأي حكيم، تردّ إليه كلّ الجوازات الوجوديّة والتّصوريّة الّتي لا تكون إلاّ إذا حصّن المؤوّل خطابه بتلك التّعاليم وسيّج مقاله بتلك الحدود، حتّى لا يضيع النّبع ولا يشذّ الفرع عن الأصل. وواحديّة التّفسير قولاً فصلاً ومتنهى عدلاً، يخطّه الطّبريّ بياناً لأنموذج وثبتاً لسند يبوح بجهته ظاهر الخطاب ومقتضى الكلام، يقيم قواعد أركانه ويدعم سواري بنيانه ارتكازاً وعضداً، توثيقاً وشدّاً، فينتج عن ذلك أسر الجمهور بمبادئ تعدّ من ثوابت الاعتقاد، يعيّر بها الإيمان ويقوّم النّظر ووفقاً لها إمّا أن يضمن المآل سكينة

ونوراً أو أن تندغم صورته ندراً وانكاراً. فهذا المسار الّذي تسلكه الحجج يضمن للخطاب نجاعة فعله و قوّة أثره ترسيخاً لعقيدة وإقامةً لمبدأ. فتتعاضد بذلك الأنظار مع الأعمال تعاضداً يزكّي السّند ويرشّح الأصل ويلفهما في إهاب من القداسة يحرّم خدشها ويمنع ذكرها بغير ما آلت إليه الأنظار الصّائبة وزكّته التّعاليم الصّحيحة.

(ب) واحديّة الرّؤية والنّظر

إنّ مآل واحديّة الاعتقاد وواحديّة التّفسير هو واحديّة الرّؤية إلى عالم النصّ القرآنيّ وعالم المسلم الوجوديّ الّذي يصير النصّ فيه علامة على وحدانيّة الصّانع وبرهاناً على جبروته، ذاتاً يحدث عنها كلّ أمر وينجم كلّ عمل[346] وهذا المبدأ الّذي تصير فيه الرّؤية صورة لأصل التّوحيد، ينبني المعتقد مثالاً ومآلاً ويجعله رهن توفّر ذاك المبدإ، دليلٌ على نجاعة الإيمان القاضي بميلاد أجناس من السّلوك وأنواع من التّصوّرات تلغي كلّ إمكان وتنفي كلّ سلطان حتّى يخلص انسيابها ويزكو مستجابها من لدن العليّ المرشّح والصفيّ المرسّخ فيتحوّل الطّبريّ، بمفعول ذلك كلّه ـ بوصفه لسان حال جماعة أقامت لنفسها الجلالة وأنمت إلى ذاتها المكانة وأسبغت على وجودها القداسة ـ ، إلى مبلّغ ينقل معاني النصّ نقلاً يزكّي الأثر الطيّب ويقيم الدّليل على وثاقة التّخريج ونجاعة التّقدير وبركة التّوقير، حتّى يغدو حجّةً وسلطاناً على أفواه المجراة وأفكاره المعطاة ونكته المصطفاة، لأنّه آمن وزكّى، زوّد ووفّى جمهوره من المؤمنين وأتباعه من المسلمين، جواهر تخريجه وفواصل تقويمه في القرآن أصلاً من أصول الاعتقاد، أمرت بنزوله توسيطاً، ذات أفردت نفسها وزكّت أصلها ووحّدت صفاتها، هي ذات الربّ الصّمد، «الله الأحد»، منه تنبع التّعاليم وبأمره تحدث المحدثات، يمنحها الفعل ويعلّق بها الاسم، حتّى يكون حراكها ويحدث نفاقها، علامات بين النّاس تهديهم وأمارات بين الخلق تغريهم يؤمنون بها ويعتقدون فيها. وبذلك يصير مبدأ التّوحيد العقديّ الّذي ينجم عنه فرعان توحيديّان: توحيد المآل التّفسيريّ وتوحيد التّقدير النّظريّ، حاكماً كلّ مشتقّ من الأعمال تجرى أو من الأنظار تطلق وتبثّ بين الخملة

(346) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسّلطة والحقيقة، (مرجع سابق)، القرآن العالم، بوصفه علامة، ص213-235

والزائفين تدعم ثوابت الأوّلين يقوى اعتقادهم ويُضاعف تيقّنهم وتجبر الآخرين يعدلون عن مزاعمهم ويحشرون في دائرة الحقّ/الأحد، انتماء ونصرة. وبذلك تغدو سلطة التّوحيد وما لها من وجوه ومظاهر، نواة منها تحدث الفروع وإليها تؤول المقاصد، حتّى لكأنّها هادية كلّ تخريج ومرجع كلّ تقدير ومصدر كلّ تأويل. وهو ما يعني أنّ مؤسّسة الاعتقاد تستنّ أنظارها وتنحت مبادئ تأمّلها في الكون كما تشتقّ مراجعها الرمزيّة من مبدإ التّوحيد لا من فكرة التّعديد، حتّى لا تذهب ريح الإيمان ولا يعدم مقصد الإذعان، إذ إنّ تعداد الإمكانات وتفريع المآلات يعصف بالوحدة ويجعل محيط الكون المؤسلم متّسعاً تغمره الغوغاء ويكثر في فضائه اللّغو. ولمّا كانت الحال على ما هي عليه من الوثاقة في التّوحيد مبدأ، كان خطاب الطّبريّ الواصف الّذي ينتهي به أقواله في كلام الله رادًّا به على المخالفين من أهل الرّأي والنّظر، مبنيًّا على البيان، مقاماً على الإخبار الجازم والبتّ القاطع توكيدًا وتأكيدًا، أنّ القول قوله والرّأي رأيه والتّخريج تخريجه، لا إمكان ولا جواز ينتصر، لتوثيق ذلك، بسياسات قوليّة تختلف وتتعدّد وباستراتيجيّات حجاجيّة تتباين وتتكثّر ويزاوج في بسطها البرهان العقليّ الدّليل النقليّ والأسّ المنطقيّ حتّى تكون للخطاب نجاعة وفي الكلام براعة شحذت كلّ الآلات ووظّفت كلّ الجوازات أملة أسر كيان الجمهور وكسب مودّته، إذ يغدو الخطاب الجاري عليه برهان الطّبريّ والمنقاد به حجاجه، خطاباً قائماً على وعي خبر بمقتضاه صاحبه شروط تجويز المقاصد وترسيخ العقائد في فضاء تداوليّ متحوّل من نظام اعتقادي إلى نظام اعتقادي آخر يجاهد فاعلوه لترسيخه وإثبات مبادئه حتّى يستتبّ له الأمر ويجوز له التّشريع بسند أنظارهم ويدعم أقوالهم ويكثّر رجالهم ويضاعف جمهرتهم.

ولعلّ هذه النتائج الّتي جوّزتها حتميّة التّاريخ الإسلاميّ في المراحل التّالية زمن الدعوة، إذ كانت في الأصل أمانيّ غدت تحقيقات قام عليها سلطان الخلافة الإسلاميّة، الّتي جسّمت الخلفيّة التّوحيديّة الأصليّة (التّوحيد الاعتقاديّ) في رموز قائمة هي الأخرى على الوحدة/التفرّد، لذلك أعدم الخليفة الثّالث عثمان كلّ رواية للقرآن نسبت إلى صحابيّ جليل أو صفيّ خليل وأعلن قيام المصحف/الكتاب مرجعاً يحتكم إليه وأحرق كلّ نظير ونفى كلّ شبيه، حتّى لا يختلّ نظام الاعتقاد وتكون الدّولة وحاكمها، ظلّين من ظلال الله الوارفة على أرضه، سلطانهما من

سلطانه وجبروتهما من جبروته[347] وقد تبسّط في بيان هذه النّكتة، علماء ونظّار، اهتدوا بمفعول ما جرّدوا من دقيق النّظر ولطيف البصر، إلى أنّ التصوّرات التي أتاها حَمَلَة الرّاية الإسلاميّة من وجهاء القوم خلفاء وأتباعاً، إنّما هي وثيقة الارتباط بمقولة الإجماع الموحّد تزكية ونصرة، حتّى يمنع الخروج عن التعاليم السلطانيّة والأوامر الخليفيّة، لأنّ الخروج عنها كبيرة يكبر إثمها وتتعدّد محنها. وهذا ما يقوم شاهداً على أنّ الاستراتيجيّات الحجاجيّة الّتي تهدي نظام الخطاب وتقود مسار البرهنة فيه، استراتيجيّات لها أصول بعيدة الغور وخلفيات عميقة الدواخل ترتدّ إلى أصل العقل المدبّر والصّانع الأوّل أوكل لذاته التوحيد، حتّى يعلو وينتصر، رمزاً وتجريداً لا حقيقةً وتحصيلاً يحكم ويقدر، يعاين ويحدّ. لذلك

---

(347) عن علاقة التلازم بين الدّينيّ والسّياسيّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. راجع تمثيلاً لا حصراً:

- أدونيس: **الثابت والمتحوّل**، ج1 (مرجع سابق)، وخاصّة قوله، ضمن المقدمة «(...) ولا يمكن كما أرى، فهم طبيعة السّلطة في الإسلام، إلاّ بفهم العلاقة الّتي بنيت تاريخيًّا بشكل يكاد أن يكون عضويًّا بين رمز الله الأوحد ووارث نبوّته: الخليفة. وبنى الإجماع دنيويًّا على «الواحد» السّياسيّ إلاّ الوجه الآخر للإجماع دينيًّا على الواحد إلهيًّا والواحد نبويًّا. وهذا عائد إلى انتقال رمز الواحد، من مستوى الإيمان الدّينيّ التجريديّ، إلى مستوى الإنجاز السّياسيّ العمليّ. إنّ فهم هذا «التوحيد» بين المستويين هو الأساس الأوّل لفهم طبيعة السّلطة في الإسلام، ولفهم التّاريخ العربيّ»، ص31.
- ياسين (عبد الجواد)، السّلطة في الإسلام، (مرجع سابق).
- جعيّط (هشام)، الفتنة، (مرجع سابق).

ولمزيد التّبصّر بما اتصل بالقرآن من مشاغل، بعد أن قضى الرسول (الصّحائف والزّوايات...)، راجع ابن أبي داود، **كتاب المصاحف**، صحّحه ووقف على طبعه الدّكتور آرثر جفري، المطبعة الرّحمانية بمصر، ط1/ 1936، وخاصّة الكلام الدّائر على «جمع عثمان النّاس على حرف واحد»، ص6-7 وما لهذا العمل من توابع، ظاهرها صون النصّ من الضّياع والتّلف، وباطنها إقامة سلطان الله على أرض الحكم والتّسيير، حتّى تشرّع كلمة الخليفة، تشريعاً يقرّ الوحدة وينفي التّعدّد، وفي ذلك ضمان لسلطانه وتسييج لملكه من كلّ طارئ، رأياً كان أم تصوّراً.

إنّ هذا التّلازم بين الدّينيّ، بوصفه حاصلاً رمزيًّا والسّياسيّ بوصفه رشحاً عمليًّا، أثّر على طرائق نظم الحجيج في تفسير الطّبريّ سورة البقرة، إذ صارت مسارات الحجاج، موجّهة وجهة إيديولوجيّة تلبّي حاجات «اللّوغوس المركزي الإسلاميّ»، من جهة كونه مرجع كلّ تخريج وبرهان كلّ تجويز.

كان التّجانس حاصلاً بين أصل الاعتقاد المبنيّ على مبدأ التّوحيد والمشتقّات التفسيريّة الّتي انحصرت وظيفتها في ترديد صدى ذلك الأصل الأوّل نافية كلّ إمكان عادمة كلّ رؤية، حقيقة واحدة وقولاً واحداً عيار كلّ العقائد وبرهان كلّ الحقائق معاداً ومآلاً، ظاهراً وباطناً.

(جـ) واحديّة المعنى/العلامة ومرجعها[348]

تقضي الواحديّات السّابقة تجريديًّا بواحديّة المعنى بما هو مطلب الإنسان مذ وجد يتعقّل مظهره وينشد موصله. والمعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه تداوليًّا كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويليّة وجوازات تفسيريّة للحقيقة الأصل كما خطّها راسمها في اللّوح المحفوظ تدويناً جوهريًّا وتأصيلاً لدنيًّا[349] وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يمثّل المعنى الأصليّ صيغت جوازاته وركّبت مقاصده أبعاضاً أو كلولاً حسب عقائد المعتبرين المذهبيّة، تركيباً لغويًّا يحاكي سنن النّاطقين ويساوق أصول التّخاطب عندهم قواعد وجوازات، وكون التّفسير معنى من معاني القرآن الّتي لا يَعلم تمامها ولا يدرك كمالها إلا خاطّها ومنشئها بصونها إلى زمن لا يعلم ولا يقدّر حكمة لا يعرفها عارف ولا يلركها واصف وهو ما جعل دائرة التّأويل ومحيط الفهم مشروطين باعتبار القرآن

---

(348) عن العلامة وقضاياها، بدءاً من العصور القديمة إلى عهد الأوج اللّساني التداولي والتّأويلي الهيرمينوطيقيّ، راجع في ذلك:

- Ricœur (Paul). Art. «signe et sens», in *E.U. version 10.* (C-D)
- Eco (Umberto). *La production des signes*. Librairie générale Française. 1992
- Eco (Umberto). *Le signe*. Editinos Labor. Bruxelles. 1988

ولمزيد التبصّر ببعض المشاغل الأخرى الّتي لها علاقة بمسالك التّأويل من مدخل العلامات، راجع:

- Gadamer (H.-G.). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. op. cit.

(349) عن مفهوم اللّوح المحفوظ ورمزيّته في المخيال العربيّ الإسلاميّ، راجع أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، (مرجع سابق)، إذ يقول في سياق حديثه عن أصليّة النصّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وصفاه تبعه: «وفي هذا الضوء، تتجلّى لنا دلالة التركيد على أوّليّة النصّ في المعرفة الإسلاميّة، خصوصاً، والمعرفة الدّينيّة أو العقديّة، عموماً، ويكشف هذا الموقف، من النّاحية الإسلاميّة، عن أنّ الدّين، بما هو وحي، أي بما هو كلام الله، ليس له ماضٍ، أي أنّه سابق وراء الزّمان، فلا تنطبق عليه مقولة التّغيير أو النّقص، فالأساس هو الوحي، النّصّ/ اللّوح المحفوظ، وهذا النّصّ حضور دائم وكامل...»، ص11.

علامة مرجعها النصّ المفسَّر يحيل إلى جهات تداولها في المجال الإسلاميّ الّذي حكمه التعدّد المذهبيّ والتّباين التّقديريّ، ممّا عدّد مراجع النصّ وكثّر معناه. ولكنّ اللافت في كلّ ذلك أنّ تعدّد المعنى الّذي ينجز عن تأويل المؤوّلين للنصّ القرآنيّ يفضي ضمناً، بإقامة وحدته الّتي بأسرها مرجع الاعتقاد في الواحد الأحد الّذي يستجمع قدراته من كثرة علاماته، محدثات وصنائع تقوم جبروته وتبني ملكوته اعتباراً بسلطانه الّذي يغدو في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، ضامناً طاعة الجمهور، سلم فأسلم انصاع فأطاع وقبل مبدأ اعتقاديًا يردّ كلّ شيء إلى إله عليم، خبير وربّ حاكم تدير، هو مصدر المعنى في أصليّته ومنتهى الحقيقة في واحديّتها يختزل كلّ المراجع وترتدّ إلى دائرة جذبه كلّ المشيرات.

وهذا الأمر يعمّق سلطان التّوحيد العقديّ على كلّ صنوف التّوحيد المشتقّة الّتي يغري ظاهرها بكونها تعديداً لمعنى النصّ وتكثيراً لمراجع الإحالة فيه، ويخبر باطنها بكونها صوغاً لإمكان تأويليّ لا يعدّد بقدر ما يوحّد ولا يفرّع بقدر ما يجمع حتّى يترك النّبع صافياً والأصل خافياً، لذلك جاء خطاب الطّبريّ التّفسيريّ الّذي أتاه على سورة البقرة مشغولاً بالجزم، مأخوذاً بالفصل والقطع، فتؤكّد أقواله نهايات لا تقبل الإمكان ولا تتحمّل الجواز، لأنّها ادّعت مكاشفة الأصل وكلتها على بيانه سلطةُ الأمر والنّهي تزكيةً وتحمّلاً، تيقّن المؤمنين يقتنعون ويرشحون وتعطّل المرتابين ينزعون شكّهم ويودّعون وهمهم، كي يعتبروا بما زكّته التّعاليم من معنى ادّعت أصليّته وقدّرت شرفه طريقاً للنّجاة ومسلكاً للفوز باطمئنان النّفس وسعادة المآل.

إنّ الطقس التّقديسيّ الّذي يقيم معالمه خطاب الطّبريّ التّفسيريّ، يهيّئ للجمهور أرضيّة الطّاعة والائتمار بما يُلقى على عقله وما يبسط على قلبه لا يجادله لصفته الحرام فيقبله على علاّته، لا ردّ ولا طعن. وهذا الأمر في حدّ ذاته مظهر من مظاهر قوّة الحجّة الّتي تستمدّ فعلها وتمتح سلطانها من صفتها القدسيّة الّتي يجري عليها التّوكيد ويدور عليها التّأييد بكلّ الوسائط المقاليّة والمقاميّة حتّى يبلغ أمل مجريها وتدرك مرامه الدّائرة على إقناع الجمهور بأنّ المعنى واحد كما الله واحد وأنّ لا حقيقة خارج جواز النصّ الظّاهر، حفاظاً على النّبع الأصليّ والأزل الكلّيّ كما بلّغه المبلّغون وأدّاه الحملة المؤتمنون، مجدّدوا السّلف تعدّوه مرجع العلامة في حركة الفهم وفي نظام الأول، لأنّه قرب من الأصل، لذلك كلّما بعد

الزمان، ضاعت الحقيقة وتاه المعنى لا يحصّنه إلاّ عود إلى النّبع بصان وأوب إلى الأصل يؤمَن، حتى يبقى التوحيد قائماً، عقيدة يدان بها ومعنى يستدلّ عليه.

5 ـ استراتيجيا التعويض/القداسة المشتقّة

إنّ مدار الحجاج، نظريًا، على بناء واقع جديد ينحت معالمه المُحاجّ مقاماً ومقالاً يدعو الجمهور كي يؤمن به ويعمل بمبادئه. وهذا الأمر جعل ابن جرير وهو يبني أصول خطابه القائم على مراجعة كلّ الجوازات التّأويليّة الّتي لهج بها غيره وحفظت أصداء منها ذاكرة التّداول الإسلاميّ، يضفي على خطابه ضرباً من القداسة يشتقّها من الأوائل طابت ريحهم وزكت نفوسهم، ليجعلهم على مقاله شاهدين ولمزاعمه ساندين، ممّا يقضي بسدّ منافذ الكلام على غيره، لأنّه يعتقد الاعتقاد كلّه في واحديّة الأصل (الله) وواحديّة المحدثات تزكّي تلك الصّفة وتثبّت ذاك النّعت، فيحدث من جرّاء هذا الاعتقاد، نوع من التّعويض المفترض تتبادل فيه المواقع بين مصادر التّشريع (النبيّ ـ الأتباع) وبين من رشّحتهم المؤسسة الدّينيّة الأرثوذكسيّة بوصفها قائمة على تداول المعنى الدّينيّ شروطاً وجوازات. وهذا المعاوضة بين المواقع والمنازل، تزوّد الحجج المعروضة في خطاب الطّبريّ التّفسيريّ بقوّة قدسيّة زكّاها الجمهور وبنوع من الإمرة الرّمزيّة قبل سلطانها المؤمن/المسلم وانصاع لأفعالها الجاحد/الرّافض، تؤدّي أثراً مزدوجاً وتوجّه الخطاب جهة مثناة المسالك اقتناعاً وحملاً عليه، فينتج عن ذلك نوع من الوثاقة في الخطاب المرسل وضرب من النّجاعة في المقال المبسوط، نهاية جازمة تعلّق بالنصّ القرآنيّ تسيّج معناه وتضبط جهاته حتّى لا يضيع التّوحيد ولا يحدث التّعديد، فتكون القداسة المشتقّة داخلة ضمن الدّائرة الاستراتيجيّة الموسّعة الّتي ينوي الطّبريّ إقامة أركانها يحاجج بها غيره لأنّها معدولة عن نقطة جذب مركزيّ أصلها الله وفرعها الخُلّة والأوصياء، ينخرط في حومتهم الطّبريّ انخراط ترشيح، حتّى يضمن لخطابه النّفاق ولمقاله الفعل ولمقاصده التأويليّة الجزم والقطع، فيصبح لذاته مركزيّة رشّحها من الأصل ونبعها من الأزل كي لا يحصل جدال ولا ينبلج مقال يعقد الحقّ/الأزل والمعنى/الأدلّ يطلبه كلّ مفسّر وينشغل به كلّ مؤوّل يدّعي امتلاكه ويقدر الاختصاص به قطعة من كيانه وخلّة من خلاله وهو ما جعل مسار الطّبريّ الحجاجيّ، مصطبغاً بأصباغ تلك الخلفيّات وإيمان الفرد المسلم رهن

درجة التصديق كما أشار بها عليه الصفيّ/المبلّغ حدّد معنى النصّ وبيّن إمكانات النصّ وفق أنظاره الإيديولوجيّة ونوازعه المذهبيّة تجيز اعتباراً وتنفي آخر، إذ تسند لنفسها الإمرة وتشرّع لذاتها الحيازة. وهذا الأمر يقضي ضرورة أن يكون المعنى الّذي كما خطّه الخاطّ الأوّل لا يدرك إلاّ داخل إلهامات الحفظة والثّقات من أهل التزكية وذوي السّلطان.

وما تعدّد المذاهب التّفسيريّة سوى دليل على تمكّن هذا الزّعم الّذي جاهد خطاب الطّبري، كي يقيم برهانه وينحت حجيّته ويجعله لدى الجمهور، مقنعاً وفي عرف الأوصياء من أصحاب السّلطان والشّوكة، مغرياً يتّبع ويعتنق، شاهداً على واحديّة المعنى وأمارة على فردانيّة الحقيقة.

خواتم الفصل الأوّل

I ـ في الحجّاج وطبائعه

إنّ مآل استجماع الحُجج واستجلاء أنماط الحجاج من جامع البيان خطابٌ حِجاجيًا، الوعي بما يتحمّله لفظ حُجّة في المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ في عصر الطّبري، من معانٍ تدور ـ كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك في سالف كلامنا ـ على ثلاث هيئات بارزة:

أ ـ «الحجّة من جهة كونها بناءً استدلاليًا يستقلّ بنفسه»[350]، وينجرّ عن هذه الهيئة المعنويّة الّتي للفظ حجّة نوع الحجج التّجريديّة، الّتي يمكن أن تدخل تحت طائلتها (الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة وما يجاورها من أنواع وما يتّصل بها من مظاهر مثل التّناقض وعدم الاتّفاق/الحجج القائمة على العلاقة التّبادليّة وعلى قاعدة العدل/حجّة التّعدية...)، كما نجد إلى جانب الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة، الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى الرّياضيّة وما لها من أنواع مثل إدماج الجزء في الكلّ/تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له...)

ب ـ «الحجّة بوصفها فعلاً استدلاليًا يأتي به المتكلّم»[351]/الطّبري، وينجرّ عن هذه الهيئة المعنويّة الّتي للحجّة ضرب من التّوجيه، يسير وفقًا له مسار الخطاب الحجاجيّ، غايته الإقناع ومرماه التّيقين.

ج ـ «الحجّة بوصفها فعلاً استدلاليًا يأتي به المتكلّم لغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل»[352] وينجرّ عن هذه الهيئة المعنويّة الّتي

(350) عبد الرحمان (طه)، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، (مرجع سابق)، ص255.
(351) نفسه، ص255.
(352) نفسه، ص255.

للحجّة ضرب من التّقويم، تقاس به حجاجيّة الخطاب وندرك من خلاله قوّته.

وإن رمنا تجريد هذه الهيئات الثّلاث الّتي للحجّة في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ في عصر ابن جرير، حصّلنا هذا التّمثيل.

الحجّة:
- ح1 = بناء استدلالي (ب/س) ⟸ حجّة مجرّدة (ح مج)
- ح2 = فعل استدلالي + متكلّم (ف س) + (م ت) ⟸ حجّة موجّهة (ح مو)
- ح3 = فعل استدلالي + متكلّم + مستمع (ف س) + (م ت) + (مس) ⟸ (ح مق)

⟸ الحجّة:
- تجريد
- توجيه ⟸ الكفاءة الحجاجيّة ووظائفها التّوجيهيّة
- تقويم

وهذا الأمر يعني أنّ الطّبريّ رغم كونه أدار خطابه على جمع من التّقنيات الحجاجيّة متباين وعددٍ من الوسائط البرهانيّة مختلف، فإنّه بقي مشغولاً بمبدأ التّقويم أخلاقاً وتصوّراً ونظراً إلى العالم، غاية يتّصل بها خطابه وغنماً يرتجى إدراكه حتّى يكون الأثر كاملاً والفعل مستتمّاً، تحت معالم جمهور مقوّم موحّد. هذا الجمهور هو جمهور الإسلام المتسنّن الّذي نحتت ملامحه المؤسّسة الإسلاميّة الرّسميّة الّتي لسان حالها الطّبريّ، شرّع قوانينها وثبّت أقانيمها من خلال إجراء تأويليّ ينتصر لظاهر النصّ معنى صريحاً وحقّاً خالصاً، يعلو ولا يُعلى عليه، ممّا انعكس على طبيعة الحجج المعروضة في سياق الردّ والجدال، فهي حجج في جملتها مشحونة بقداسة الأوائل (الأتباع ـ الأشراف...)، قوّم صورهم انتماؤهم إلى عترة الرّسول من جهة كونها مالكة الحقّ كلّه، حاوية الحكم جلّه ترسم الحدّ وتستنّ العيار.

ولمّا كان كلّ حجاج آيلاً إلى التّواصل، دائراً عليه، يمكن أن نحصل بالتّبعيّة والجواز على ثلاثة نماذج تواصليّة تدور في فلكها الحجّة الأثريّة والبيّنة النّقليّة.

أ/أنموذج الحجّة الوصليّ/الحجّة المجرّدة «إنّ كلّ حجّة مجرّدة هي دليل

وقع تجريده من الفعاليّة الّتي أنتجته، ويقع تجريده من هذه الفعاليّة بطريقتين:

- محو الوظائف الخطابيّة.
- إظهار المعاني المضمرة (يبدو ذلك خاصّة في الاستراتيجيّات المضمرة).

ومتى اتّخذت الحجّة صفة البنية المجرّدة، فقد قطعت صلتها بأسباب الحجّة الحيّة الّتي تنبني على ممارسة التّواصل في تداخل مستوياته وتكاثر مقاصده[353].

ب / أنموذج الحجّة الإيصالي/ الحجّة الموجّهة[354] لهذا النّوع من نماذج الحجّة، جملة من الخصائص يتحدّد من خلالها:

- «عدم انفكاك القصديّة عنه» (مضمرات الخطاب ومقتضياته/ الذّياع عن المذهب الأثري).
- «تراتب القصديّة» (مقاصد الطّبري مختلفة باختلاف المقامات التلفّظيّة والذّوات التّقبّليّة).

ج / أنموذج الحجّة الإيصالي/ الحجّة المقوّمة[355] لهذا الأنموذج جملة من الخصائص تحدّده:

- «تعدّد ذات المتكلّم اعتباريًا» (يمارس الطّبري في خطابه جملة من الكفاءات اللّسانيّة والموسوعيّة والدّينيّة، حتّى تكون نجاعة الخطاب حاصلة مُصادراً عليها سلفاً، إذ النّجاعة مبدأ من مبادئ الفعل الدّائر على التّقويم العقديّ والتّبديل المعرفيّ من خلال بناء واقع جديد يحمل الجمهور على اعتناق مبادئه والتّسمّي بأسمائه والاتّصاف بأوصافه).
- «تعدّد ذات المخاطب اعتباريًا» (كما كان شرط التّوافق بين المخاطِب/ المُحاجّ والمخاطَب/ المحجوج، ضرورة اقتضائيّة حتّى يكون الحجاج ويحدث البرهان، كان تعدّد ذات المخاطب حتميّة استراتيجيّة توسّع دوائر الفعل البرهانيّ وترفد مقوّمات العمل الاستدلاليّ).

---

(353) نفسه، ص255.
(354) نفسه، ص256.
(355) نفسه، ص256.

وهو ما ينجرّ عنه ازدواج في مختلف أركان التّخاطب (القصد/التكلّم/الاستماع/السّياق)، لذلك عمل الطّبريّ على نفي التّنازع - استراتيجيا مضمرة - أدار عليها خطابه، حتّى يكون الازدواج حاصلاً بين مقاصد المخاطب وآفاق انتظار المخاطَب لا تخالف ولا شذوذ.

«وحاصل القول في الأنموذج الاتّصاليّ للحجّة أنّ الحجّة في المجال التّداوليّ الإسلاميّ على عهد ابن جرير خاصّة، حقيقة تفاعليّة وأنّ تفاعلها يتجلّى في صورتين إحداهما صورة التّزاوج في القصد والتّكلّم والاستماع والسّياق، والثّانية صورة الممارسة الحيّة الّتي تورث بنية مجازية وخلفية يتّسع معها العمل والعقل»[356].

وحتى يحصّل هذا التّجريد غايته من البيان والإيضاح، نختزله في الخطاطة التّالية:

---

(356) نفسه، ص269.

علما أنّ طه عبد الرّحمان، نظّم حديثه عن الحجج وفق ثلاثة مبادئ تصوّرية:

- الحجّة التّجريديّة

1/ أنواع الحجج:
- الحجّة التّوجيهيّة
- الحجّة التّقويميّة
- أنموذج الوصل

2/ نماذج التّواصل الّتي تناسب كلّ ضرب من ضروب الحجج:
- أنموذج الإيصال
- أنموذج الاتّصال
- نظريّة الإعلام

3/ أصول نماذج التّواصل:
- نظريّة الأفعال اللّغويّة
- نظريّة الحوار

ولمّا كان القارئ محتاجاً إلى تدقيق المبدإ التّصوّري الثّالث الدّائر على أصول نماذج التّواصل نجمل ما أورده، طه عبد الرّحمان مفصّلاً.

- نظريّة الإعلام/ أنموذج الوصل/ الحجّة التّجريديّة، «يجرّد الحِجاج من الفعاليّة الخطابية بمحو آثار المتكلّم والمستمع وبإظهار المضمرات الخطابيّة مع الجمود على الخصائص التّرتيبيّة والصّوريّة للحِجاج، مستنداً في ذلك إلى نظريّة الإعلام (راجع أصول هذه النّظرية وخصائصها وقصور إجراتها على الخطاب الطّبيعي، ص257 وما بعدها)، تكون نتيجة هذا التّجريد، تحويل الحِجاج إلى بنية دالّيّة مجرّدة»، ص 257 وما بعدها.
- نظريّة الأفعال اللّغويّة/ أنموذج الإيصال/ الحجة التّوجيهيّة، «يشتغل أنموذج الإيصال »

- بدور المتكلّم في الفعاليّة الخطابية، فيركّز على القصديّة من جهة ارتباطها باللّغة، ومن جهة تكوّنها من طبقات قصديّة متفاوتة، مستنداً في ذلك إلى نظريّة الأفعال اللّغويّة، (لقد شهدت نظريّة الأفعال اللّغويّة الّتي وضع أصولها «أوستين» John Langshaw Austin، وأقام بناءها «سيرل» John R. Searle ووسّع مجالها «غرايس» H. Paul Grice، و«فان إيمرين» Frans H.van Eemeren و«غروتندورست» Rob Grootendorst، أطواراً ثلاثة أساسيّة:

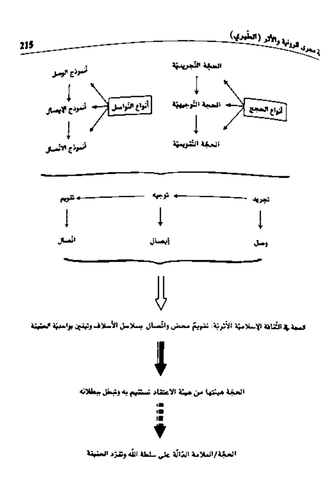
1 ـ مستويات الفعل اللّغوي، لقد ميّز أوستين في الفعل اللّغوي بين عناصر فعليّة ثلاثة:
- الفعل الكلامي/ L'acte locutoire «وهو فعل التلفّظ بصيغة ذات صوت محدّد وتركيب مخصوص ودلالة معيّنة».
- الفعل التكلّمي/ L'acte illocutoire «وهو الفعل التواصلي الّذي تؤدّيه هذه الصيغة التعبيرية في سياق معيّن كالوعد القريب في قول القائل، «سأعود إلى القدس» والوعد البعيد في قوله «سوف أعود إلى القدس».
- الفعل التكليمي/ L'acte perlocutoire «وهو أثر الفعل التكلّمي في المستمع».

2 ـ شروط الفعل اللّغوي: استخرج «سيرل» الشروط الّتي ينبغي أن يستوفيها الفعل اللّغوي، حتى يكون أداء موفّقاً وقد جمعها في أربعة أنواع:
- شروط مضمون القضيّة
- الشّروط الجوهريّة
- شروط الصّدق.
- الشّروط التمهيديّة

3 ـ قواعد الفعل اللّغوي: لقد وضع الفيلسوف الأمريكي «بول غرايس» قواعد خطابيّة للفعل اللّغوي، منطلقاً من مبدإ عام سمّاه، «مبدأ التعاون» ومقتضاه إجمالاً أن يتعاون المتخاطبون على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب وهذه القواعد هي:
- قاعدة الكمّ
- قاعدة الكيف
- قاعدة العلاقة
- قاعدة الجهة

(للوقوف على تفاصيل أدق في شأن هذه النظريّة وحدودها، راجع ص260 وما بعدها وكذلك الهوامش التالية، 9/10/ 11 من الصّفحة نفسها)، فتكون نتيجة هذا الاشتغال الرائق عند المتكلّم جعل الحجاج بنية «دلاليّة موجّهة»، ص271.

- نظريّة الحوار/أنموذج الاتّصال/الحجّة التفريعيّة «يشغل الأنموذج الاتّصالي بدور المتكلّم والمستمع معاً في الفعاليّة الخطابيّة، فيركّز على علاقة التفاعل الخطابي، مبرزاً أهميّة التزاوج القصدي والوظيفي والبياني ودور الممارسة الحيّة التي تبني على الأخذ بالمعاني المجازيّة والقيم الأخلاقيّة، مستنداً في ذلك إلى نظريّة الحوار (الّتي بدأ الاشتغال بها منذ زمن يسير في قطاعات علميّة مستحدثة ومختلفة، نحو «المنطق »



* "الزمني" و"المنطق غير الصوري" و"نظرية الحجاج" و"حركة التفكير النقدي" و"فلسفة اللغة" و"فلسفة التواصل". لمزيد التعمق في أصول هذه النظرية، راجع الصفحة 270 وما بعدها)، مع تطويرها فتكون ثمرة هذا الاشتغال المزدوج بالمتكلّم والمستمع، إحياء الحجاج وجعله بنية أولية يجتمع فيها التوجيه المقترن بالأعمال والتقويم المقترن بالأخلاق"، ص272.

بأنواع الحجج وأنماط الحجاج وما يتفرّع عنهما من نماذج تواصليّة تفضي به حقيقة الحجاج التفاعليّة، تأتي في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، مشفوعة بوظيفة التقويم غاية تُبلغ وسلوكاً يُتّصف به. والتقويم من جهة كونه غاية المحاجّ الأولى يدركه خطابه ويتّصل به حجاجه، هو حاصل يرد إلى طبيعة الثقافة الإسلاميّة النقليّة التي كانت، مذ نشأت، قائمة على مبدأ التقويم سلوكاً وعملاً وتداولاً وهذا الأمر يجعل الحجّة بوصفها مكوّناً من مكوّنات المجال التداولي الإسلامي مصطبغة بأصباغ ذلك المبدأ ملوّنة بألوانه، لأنّ الحاضن الثقافي هو الّذي جوّز ذلك وأجراه. وحتّى تكون هذه النّتيجة معقولة منطقيًا وجائزة معرفيًا، سوف نؤجل إمكان إطلاقها على كلّ وجوه الفكر التفسيريّ الإسلاميّ لنجعلها مقصورة على الحجّة الأثريّة دون سواها، إلى حين تكتمل دائرة النظر ويتّسع محيط البصر بما تباين من المناحي التفسيريّة والمجاري التأويليّة الّتي وقع عليها اختيارنا واهتدى بها انتخالنا نماذج يجرى - استناداً إليها - اختبار المصادرات الحجاجيّة والوجوه البرهانيّة الّتي كان المفسّرون المسلمون يوظّفونها سلطاً تحمي عقائدهم وأجساماً تحمل أفكارهم الحاسمة وتعقّلاتهم الصّافية الّتي أثبتها البرهان ورفدها البيان.

2 - في تناظم الأشكال والمعاني/الصّوت والصّدى:

نجمل هذا التّناظم بين الأشكال والمعاني الرّاشحة عنها في الخطاطة التّالية:

الإجراءات الحجاجية الشكلية

الأطر الحجاجية ← وحدة الاعتقاد

المنطلقات الحجاجية ← وحدة المذهب

التقنيات الحجاجية ← وحدة التأويل/المعنى

الاستراتيجيات ← وحدانية الله

الإجراءات المعنوية الأيديولوجية

الشكل العامل "forme"

محتوى الشكل "contenu de forme"

شكل ⟹ ≠ ⟸ معنى

علامات محددات

دلالات محمولات

الله/الحقيقة

يكشف لنا هذا الشّكل المجرّد جملة من الحقائق التّأويليّة أهمّها:

- كلّ القرائن الشكليّة المدرجة في الخطاب، إنّما الغاية منها البرهان على واحديّة المعنى من خلال نفي الإمكان.
- إنّ واحديّة المعنى الّذي تقتضيه دلالة النّصّ المؤوّل من واحديّة الله أصلاً لذلك المعنى ومصدراً له. لذلك تعلّق الطّبري بظاهر النصّ حتّى لا يفقد الصّفاء ولا يضيّع المصدر.
- التّناظر بين شكل العبارة ومحتواها، جارٍ إلى بناء معنى الواحديّة التّأويليّة والواحديّة الأنطولوجيّة.
- إمكانات المفسّر التّفسيريّة من جوازات المؤسّسة السّنيّة الارثوذكسيّة، بوصفها مؤسّسة تدير الاعتقاد وتوجّه مبادئه.
- الحجّة مصطبغة بأصباغ المذهب الّذي ينتمي إليه المفسّر. واصطباغ الحجّة بالمذهب، يوجه حركتها ويحدّد هيئتها، يقرّبها من دائرة الاستعمال الموظّف الّذي قد يبطل في بعض المقامات نجاعتها الاستدلاليّة ويفرغها من قوّتها التأثيريّة.
- إنّ هيمنة الاعتقاد على التّخريج/التّأويل، تجعل نظام الحجّة في هذا المجرى التّفسيري، نظاماً مقوّماً موجّهاً، لا نظاماً معدّداً مكثّراً، لذلك كثرت في جامع البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، صيغ القطع والجزم وعبارات التّحذير والتّرويع ومقامات النّهي والتّخويف، حتّى لا ينخرط الجمهور الّذي أسلمته المؤسّسة السّنيّة، اعتقاداً وتصوّراً ونظراً إلى العالم، في دوائر الإمكان والجواز، فتضيع الوحدة ويعدم الأصل ويختلّ النّظام.
- نظام الحجاج جارٍ إلى الاتّصاف بمبدإ الإجماع أصلاً من أصول التّشريع، حتّى لا تحصل الفرقة ولا يحدث الاختلاف. ولكن ما يلفت النّظر، أنّ الحرص على تمكين الإجماع أصلاً يحتجّ به على حقيقة المعنى اللّدنيّ، ولّد التّنازع، وهو ما سنعمل على بيانه وإقامة الدّليل عليه في الفصل الموالي «الحجاج في مجرى الدّراية والنّظر»، جهة تتمّم وجوه الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وتكمّل أشكال البرهنة عليها وخطط الدّفاع عنها والانتصار لها.

حاصل القول من كلّ ما تقدّم أنّ نظام الحجج وطبائع الحجاج في جامع
البيان عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، نظام مأسور بقداسة النصّ المؤوّل/
القرآن أسراً جعل حركة التأويل خاضعة في مختلف تصاريفها لذاك السّلطان
المحروزة به، إذ غدا الخطاب كلّه، جرياً وراء إثبات حقائق النصّ المعتبرة، جوازم
حسمة ونهايات قاطعة لا يرتدّ عليها ولا يشكّ فيها، لذلك دار الحجاج من حيث
وظيفته، على التقويم ومن حيث عمقه الأنطولوجيّ على قول صوت الله إثباتاً
وتعميقاً، فبدل أن يكون خطاب الطّبريّ التفسيريّ تكثيراً لمعنى النصّ صار ترديداً
لحاصل ظاهر لا يتجاوز ولا ينتهك، وبدل أن يولّد نظام التجادل، الاختلاف ولدّ
الائتلاف والتوحّد المؤجّل، لأنّ حركة الفكر التفسيريّ، - كما سنبيّن لاحقاً -
حركة ترجمت التنازع وقالت حقائقه، من خلال أقوال معلنة (أصحاب الأثر/
أصحاب النظر/أصحاب البصر...) وإيماءات مبطّنة يمنع ظهورها. حذر مبيّت
يشنّع به أصحاب الرّأي يدفعون به أقوالهم ويحقّقون به سلطانهم. فيتولّد بدلاً عن
الإجماع التنازع وينتج عوضاً عن التوحّد التخالف فتضيع تبعاً لذلك أصول المعنى
لتنشر قيماً ومبادئ وتضيع معها وظائف الخطاب المفسّر فيحدث التعارض وينشأ
التهج بتعظيم المعنى الفرديّ حقيقة يصونها كلّ مشتغل بالنصّ مؤوّلاً كان أم
مفسّراً، يقصرها على ذاته ولا يمكّن غيره منها، إلاّ بتفويض منهجيّ أوتشريع مليّ.
حجّة تشفع وبرهاناً يجيز.



الفصل الثّاني

الحِجَاج والحقيقة وآفاق التّأويل في مجرى الدّراية والنّظر (الزّمخشريّ)

مقدمة

لقد سبق أن انشغلنا في الفصل المنقضي بدراسة الحِجَاج في مجرى الرّواية والأثر من خلال أثر هو جامع البيان وعَلَم هو محمّد بن جرير الطّبري من جهة كونهما علامتين على هذا المنحى التّفسيريّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

وقد تابعنا أنظمة الحجّة في هذا المجرى متابعة ذات مراحل أربع، حيث انطلقنا من ضبط الأطر الحجاجيّة الّتي مدارها على حدّ الحِجَاج وتعريفه وتوقّفنا عند المنطلقات حيث أدرناها على دراسة المقدّمات الحجاجيّة ومختلف مظاهرها باعتبارها فواتح يعيّن داخلها المحاجّ استراتيجيّاته ويفصح عن سياساته حتّى يحدث بينه وبين جمهوره ضرب من التّعاقد المعرفيّ والفكريّ، يسمح بجعل التّحاور ممكناً بين الأطراف، جائزا بين المتناظرين. ثم خلصنا بعد ذلك إلى دراسة التّقنيات الحجاجيّة الّتي عمد إليها الطّبريّ محاجّاً آلات في الإقناع ووسائل في التّيقين، وختمنا برصد الاستراتيجيّات الحجاجيّة ظاهرها وباطنها من حيث هي مآلات لا يخلو منها أي خطاب عالماً كان أم طبيعيًا، يبطن الفعل والتّأثير ويضمر التّبديل والتّغيير، وهذا الأمر دعانا في بعض المقامات إلى نوع من التّفريع النّظريّ أطال الفصل وأرخى مداه، وذلك عائد إلى مقتضيات البحث المنهاجيّة، نظراً إلى حاجة القارئ والباحث، سواء بسواء، إلى بيان شبكة المفاهيم والمصطلحات الّتي يطلبها العمل طلب الوضوح والدقّة تُبنى عليها المحاصيل وتستهدى بها الغايات.

وهذا التّفريع النّظريّ الّذي استغرقه الفصل الأوّل لن نعود إليه فيما يلي من

فصول الكتاب، إلاّ إذا دعت الضرورة وحتّمت الحاجة ذلك، حتّى لا نقع في حرج لا نريده ومأزق لا نرتضيه نعني التكرار والمعاودة.

ولمّا كانت غايتنا البعيدة ومرمانا المأمول، من دراسة الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، الوقوف على التحوّلات الحاصلة في الفكر التفسيريّ العربيّ الإسلاميّ خاصّة وفي الفكر العربيّ عامّة، تستدعي من جهة التمثيل على تحوّلات الفكر التفسيريّ العربيّ الإسلاميّ من منطلق الحجاج وما ينجم عنه من قضايا ومشاغل، أثرا تفسيريًا شاهداً على المنحى النّظريّ نعني «الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل»[1]، وعلماً عدّ لدى من أرّخ للتفسير[2] علماً تمخض وخلص، رائد هذا اللّون ورأسه البارز نعني الزّمخشريّ، نجيل النّظر في الأثر ونلطف البصر في العلم عقائد وتصوّرات، خلفيّات ومضمرات يتلوّن بها الحِجاج وتتطبع بها آلاته وسياساته.

وهذا الأمر سيمكّننا فيما بعد من عقد المقارنات وبناء التّناظرات بين مجاري

---

(1) لقد عدنا إلى طبعتين اثنين: طبعة اكتفينا منها بغرض القراءة وطبعة متحنا منها الشّواهد والإحالات.
- **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده عبّاس ومحمّد محمود الحلبيّ وشركاهم، خلفاء، ط/ 1385 هـ/ 1966 م.
- **الكشّاف عن حقائق غوامض التّأويل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، رتّبه وضبطه وصحّحه محمّد عبد السّلام شاهين، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط3/ 1424 هـ/ 2003م.

وسيلحظ القارئ أنّ بين الطّبعتين، اختلافاً في العنوان ترجمانه المركّب الإضافيّ في محلّ جرّ: (عن حقائق).
- الطّبعة الأولى، (التّنزيل)
- الطّبعة الثّانية، (غوامض التّأويل)

يجعل الكشف منصبًا في العنوان الأوّل على حقائق التّنزيل (النصّ القرآنيّ) ومعلّقاً في العنوان الثّاني بغوامض التّأويل (قراءات المفسّرين وحدوس المؤوّلين)، وأيًا كان التّعليق، فإنّ عنوان الكتاب دالّ على انشغال الزّمخشريّ بتجلية غيم النّصّ القرآنيّ، متناً وهوامش، حتّى تبدو حقائقه وتظهر معانيه، ولهذه الهواجس تأثيرات في تلوين المسالك الاستدلاليّة البرهانيّة الّتي يتوخّاها الزّمخشريّ، يقنع بها جمهوره ويوصل من خلالها منظوره.

(2) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشريّ الخوارزميّ، (467 هـ/ 538 هـ).

الفكر التفسيري الإسلاميّ وألوانه المتعدّدة. وهذا الأمر لا يحصل غُنماً متاحاً وعلماً ممكناً، ما لم يمرّ الباحث بطور الوصف الدّقيق والتّشقيق الرّقيق للأفكار والثوابت، وهو ما ننوي إدراكه وما نروم تحقيقه، حتّى يكون تركيب الأنساق، حاصل تثبّت حصيف وتدقيق لطيف، تنجلي بمقتضاه المشتركات وتبرز الفوارق.

1 - في التّفسير النّظريّ وقضاياه

لقد شهدت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، شأنها شأن كلّ ثقافة، ضروباً من التحوّلات مختلفة أدركت أبنيتها الفكريّة كما لامست مضامينها ومحتويات معارفها. وهذا التحوّل الجاري على الأبنية والمضامين، عائد إلى حركة العلوم وكيفيّات توالدها وهيئات تراتبها.

ولمّا كان التّفسير علماً من العلوم له قواعد ومبادئ، أدركه ما أدرك صنوف العلوم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فجرى عليه التّحويل وانطبع بمظاهر التّبديل. ويجلي ذلك ما طرأ على الفكر التّفسيريّ الإسلاميّ من قضايا لم تكن موجودة فيه قبل، مثل انشغال المفسّر بباطن النّصّ وغوره واعتبار معانيه مغمورة في الأبنية الحاملة لها الّتي لا يجابه فعلها الصّامت، سوى عمل تأويليّ يتشرّب مجازيّة الكلام ويجلّي خوافي الخطاب.

وهذا الوعي الطّارئ على الفكر الإسلاميّ، ازدهر بمفعول الدّراسات الإعجازيّة والفتوح البلاغيّة الّتي وقعت في النّصّ القرآنيّ على علامات أشارت إلى نظمه المعنويّ ونسجه الشّكليّ وفعله التّأثيريّ[3] وما يحدث عن تلك التّناظرات،

---

[3] عن أثر التصوّرات البلاغيّة في الدّراسات الإعجازيّة، راجع في ذلك، صمّود (حمّادي)، **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)**، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثه عن عوامل نشأة البلاغة العربيّة، ص29-87، وإذا تلك العوامل في جملة من الرّوافد، نوردها كما أوردها المؤلّف تباعاً، (الشّعر - القرآن - تقعيد اللّغة - الحاجة إلى التّعلّم والتّعليم - المؤثّرات الأجنبيّة)، وقد بدا القرآن في مركز هذه العوامل الّتي ساهمت في ميلاد علم البلاغة العربيّة، يفردون به نظمه ويفيضون من خلاله قواعدها، الدّليل على إعجازه، وهو ما قضى أن تكون «قضيّة الإعجاز في صدارة مسائل الاحتجاج للنبوّة»، (صمّود، ص35). كما تقع العودة، لتأصيل هذا المشغل في تبيّنه القديمة، إلى الجرجانيّ (عبد القاهر) من خلال كتابه، **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة،

من قيم حجاجية تثبت الإيمان وتضمن التيقين بخصوصية النص وتفرد جنسه.

إنّ التحوّل الّذي يحدث في أبنية العلوم ومضامينها، مأتاه حاجة الثقافة إلى تلك التحولات وحاجة العلوم إلى تلك التبدّلات، حتّى يقع التوافق بين مطالب الجمهور من جهة - وهي مطالب متجدّدة، متبدّلة يقضي بها الطارئ وتجيزها الضرورة - وبين طبقة العلماء الّذين صنّفوا وألّفوا، بمفعول أشراط موضوعية واقتضاءات ذاتية تجتمع وتفترق، تتناصر وتتنازع، حيث يكون حاصل التوافق بين الطرفين المؤلّفات والتصانيف.

وكما «كان التفسير عندما انتهى إلى الطّبري في أوائل القرن الثالث، نهراً مُزبداً ذا ركام ورواسب، فقد انصبّ إلى بحر خضمّ حباب فامتزج بمائه وتشرّب من عناصره وصفا إليه من زبده وتطهّر لديه من ركامه ورواسبه»[4]، خلص التفسير النظري/التفسير بالرّأي مع الزّمخشري المعتزلي، إلى قواعد وتجريدات دلّت عليه وسمته، فاستقام في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، لوناً تفسيريًا ترجم تحوّل هذا الفكر وتغيّر معدنه من فكر نقليّ مأسور بالرّواية إلى فكر عقليّ مشغول بالدّراية المبنيّة على قاعدة التّجريد العقليّ والتّخريج النّظريّ، الّذي يراتب بين الأقضية التأويليّة مراتبة منطقيّة لا يثبت فعلها إلاّ إذا رجّحت آلة العقل ذلك وأجازته.

ويطلق التفسير بالرّأي «على الاعتقاد وعلى الاجتهاد وعلى القياس ومنه أصحاب الرّأي أي أصحاب القياس (. . .) والمراد بالرّأي هنا الاجتهاد»[5]، فهذا الحدّ الّذي يعلّقه الذّهبيّ بالتفسير النّظريّ يعادل بين التفسير بالرّأي وأصل الاجتهاد باعتباره عتبة أولى من عتبات الظّفر بالمعنى من جهة كونه طلبة المفسّر/المؤوّل ينشده ويتوق إليه.

ولكنّ هذا الاعتبار يبطن مقتضى لا يرد صريحاً مداره على أنّ اللّون التفسيريّ النّقليّ لا اجتهاد فيه ولا تأويل وهذا النّفي يولّد مبدأ التّخالف بين

= القاهرة، ط5/ 1372 هـ وكذلك كتابه، أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتر، إستانبول، 1954.

(4) ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص39.

(5) الذّهبيّ (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ص253.

المذاهب التفسيرية وهو مبدأ ينسب الخطاب إلى دائرة الحجاج ويعلقه بمجاله. ولكن الرؤية النسقية التي يقضي بها منهاج النظر المتماسك، تنفي أن تكون العلاقة بين عناصر الفكر وروافده، متقاطعة بل متجادلة تتنامى فيها الحركات ولا تتقلص، تتظافر ولا تتجافى، تتوحد ولا تفترق.

II ـ التفسير النظري ومظاهر الخروج عن سنن الاثر وسموت النقل

لقد غدا معروفاً أنّ التفسير النظري قام في أساسه على مراجعة ما بناه التفسير النقلي/الأثري من سنن تفسيرية وضوابط تأويلية تستند في جوهرها إلى سلطة السلف رجالاً وأقوالاً[6] وهذه المراجعة قضت بتبديل شفرات الفهم وتغيير موجهات التأويل التي صار بموجبها النصّ المفسّر، نصاً خاضعاً لضوابط تأويلية يجيزها السياق النصّي المركّب من نظم بلاغيّة ونحويّة ودلاليّة، لا يحمل محملاً حرفيّاً ظاهراً، بل يحمل محملاً مجازيّاً باطناً يكثّر معناها ويفتح منافذ التأويل على إمكانات كانت مع التفسير الأثريّ حراماً لا يطرق ووهماً لا يُتخيّل.

وقد ساعد على إنجاز هذا التحوّل ما وصلت إليه العلوم البلاغيّة من ذرى، احتلّ مبحث المجاز فيها مكانة صار بمقتضاها المعنى لا يُحمل على ظاهر معلوم بل على باطن مكنون لا ينجلي إلاّ في حال غادر فيها مفسّر النصّ العتبات القريبة وانخرط في عالم الممكن والمحتمل[7].

فبعد أن كانت الحقيقة محصورة داخل أسيجة تعزلها وتحدّ هيئتها، صارت كياناً متعدّد الوجوه، كثير السّمات، وهذا الأمر جعل أهل الظّاهر من المفسّرين، يعتبرون جماعة النّظر خارجين مارقين، مفسدين مخرّبين، كسروا السّموت ودكّوا

---

(6) عن تلك الأسس والضوابط الّتي يتّسم بها كلّ من المنحى التّفسيري الأثريّ والمنحى التفسيريّ النظريّ، راجع، ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن «التّفسير بالمأثور»، ص23-45، وحديثه عن «من البخاري إلى المعتزلة»، ص49-54 وكذلك حديثه عن «من عبد القاهر إلى الزّمخشريّ وابن عطيّة»، ص57-61 وبالعودة إلى كلّ هذه المواضع سيقف القارئ على ما كان يختصّ به كلّ منحى تفسيريّ من أسس ومبادئ تختلف باختلاف التّأويل وتتباين بتباين التّفسير.

(7) عن مفهوم المجاز في المجال العربيّ الإسلاميّ القديم ودوره في توجيه حركة التّأويل والنّظر إلى العالم، راجع في ذلك:

الحصون المحصّنة الّتي بناها الأسلاف وزكّاها الأشراف وهو ما بدأ تعارضاً بين الفرقتين بَعُد وجافى[*].

وهذا التعارض هو مدخلنا ونحن مشغولون في هذا الكتاب بالحِجاج مبحثاً جوازه من التخالف ومبتدأ أمره من التعارض، يقوى أو يخفت ينفي أو يثبت، لفهم قوانين اشتغال الخطاب التفسيريّ الإسلاميّ من داخل النّظام لا من خارجه. وهذا الفهم بما هو عتبة من عتبات الفعل التأويليّ الحيّ، يقودنا - إن استقام أمره والتأمت مراحله - إلى الوقوف على ترابطات الفكر الإسلاميّ دوائر ومجالات، ألواناً وأطيافاً، كما يقودنا إلى الوقوف على تخالفاته وتمايزاته. وهذا الأمر مسالك بلوغه، مقرونة باختبار النّصوص بما هي خطابات دالّة على الظواهر وعلامات شاهدة على الأقضية والملابسات.

وكما مارسنا مبدأ الاختبار على المجرى الأثريّ نمارسه على المجرى النّظريّ، حتّى يستقيم برهاننا ويقوى دليلنا، على ما نصادر عليه من الأحكام التأويليّة والقوانين الخطابيّة الّتي يتّسم بها كلّ مجرى تفسيريّ. ولئن سيلاحظ قارئ بحثنا هذا، تماثلاً هيكليًا في أشكال تنظيم مادّة الفصول، فإنّه واجد اختلافاً مضمونيًا يصير بمقتضاه كلّ فصل قائماً برأسه مفيداً لمعناه.

وقد جزنا إلى ذلك هاجس توحيد المنوال الوصفيّ الّذي حسبت أنفسنا خلال

---

* - عصفور (جابر)، الصورة الفنيّة في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب. المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط3/ 1992 وخاصّة حديثه عن المفهوم الاستعارة [illegible]، ص 221-304.
- صمود (حمادي)، التفكير البلاغيّ، (مرجع مذكور) وخاصّة حديثه عن الحقيقة والمجاز، ص 394-396.
- [illegible] (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التفسير، دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة. دار التنوير للطباعة والنشر، ط1 [illegible] [illegible]

(2) [illegible]

وعي واختيار، تجربه وتنفذه، كي لا يختلّ التصوّر ولا تضطرب الآلة ويدرك المحلّل بذلك ما قدر له سلفاً: دقّة العرض وصرامة البسط وهما طلبتنا في هذا الباب الثاني باعتباره باباً مركزيًّا في طرحنا، نفكّك داخله النظم الحجاجية والاستراتيجيات الخطابية الّتي كان يصرّفها المفسّرون المسلمون، يلفون هواجسهم في كشف المعنى وتجلية سداه، على النصّ القرآنيّ مختبراً وبؤرة منه منطلق الأول وإليه عوده.

III ـ الحجاج في الكشّاف: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

لقد قدّمنا في الفصل المنقضي جلّ المفاهيم الّتي يتقوّم بها الدّرس الحجاجيّ، تقديماً عمدنا فيه إلى التّفصيل والتّفريع نظراً إلى وعينا بضرورة أن يكون فصل الكتاب الأوّل قاعدة عليها تبنى الفصول التّالية ومثالاً نهتدي به الأقوال اللاحقة. وهذا الصّنيع سيحرّر القارئ من هاجس المطالبة كلّ مرّة بضبط المفاهيم وتدقيق التصوّرات النّظرية الّتي لها بحقل الحجاج صلات.

ولمّا كان الأمر على ما هو عليه، سيكون انشغالنا بالحجاج في الكشّاف انشغال تكثيف لا انشغال تفصيل، نرصد أطره ونقف على منطلقاته ونعدّد تقنيّاته ونتأوّل استراتيجياته، حتّى يحصل لنا في آخر هذا الفصل ما به نقيم التّناظر بين المنحى التّفسيريّ الأثريّ والمنحى التّفسيريّ النّظريّ.

وثمة تناظر بين المنحيين، ينجم عنه موقف تأويليّ يصنعه عمر [illegible] على تتبّع المتون، يقتضي رصد التحوّلات الشّكلية والتّبدّلات المضمونيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ عامّة وفي الفكر التّفسيريّ خاصّة. وقد انحصر [illegible] [illegible][1].

[1] [illegible]

1 ـ الأطر الحجاجية

إنّ مدار النظر في الأطر الحجاجية، على مبدأي الإذعان والطاعة من جهة كونهما يمثلان الغاية القصوى التي عليها يرتكز كلّ عمل حجاجيّ يرمي أساساً إلى تثبيت أحوال وهيكلة وضعيات وجدت سلفاً[10] وهذان المبدآن، شديدا الارتباط بمقولة الجمهور الذي عدّه كلّ من بيرلمان Perelman وتيتكا Tyteca في مصنّفهما، تاجاً خاصّاً بالخطيب/المحاجّ يبني معالمه ويقيم هيئته ويفترض سماته[11].

والجمهور مقولة قديمة تركّزت عليها جلّ الخطابات[12]، وهو مقولة مركزية يلتئم بوجودها الخطاب وتنفرط عقوده بغيابها، لذلك كان الزمخشري يعي تمام الوعي كلّ خطورة مقولة الجمهور الذي افترض ملامحه، عندما أدار خطابه على قيمة

---

(10) في علاقة العمل الحجاجيّ بمبدأ التقبل والتحويل الجذري في وضعيات سابقة وتغيير مشهورة، راجع المؤلفات التالية: Oléron (Pierre), *L'argumentation*, P.U.F, Paris, 1983.

إذ يعرّف الحجاج قائلا:

«*Démarche par laquelle une personne - ou un groupe - entreprend d'amener un auditoire à adopter une position par le recours à des présentations ou assertions - arguments - qui visent à en montrer la validité ou le bien-fondé*», p. 4.

- Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit.

حيث يقول الكاتبان في سياق حديثهما عن علاقة المحتج بالمخاطب:

«Argumentation et violence

«*L'argumentation est une action qui tend toujours à modifier un état des choses préexistant*», P72.

- Buffon (Bertrand), *La parole persuasive, théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*, P.U.F., Paris, 2002.

وخاصة الباب الثاني (L'argumentation)، ص135-261.

(11) في علاقة الخطيب بجمهوره وما ينجم عن تلك العلاقة من قضايا، راجع بيرلمان وتيتكا (مرجع سابق).

مع النظر في القضايا التالية:

- L'orateur et son auditoire, p. 22-25.
- L'auditoire comme construction de l'orateur, p. 25-30.
- Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34.

(12) في أصالة مقولة الجمهور وعلاقتها بتنفيذ الخطاب وتوجيه مسارات القول، راجع المرجع السابق وتدبّر القضايا ذاتها.

محورية تجريدها: **فإن قلت (...) قلت...**، وهي بنية [illegible] فيها مثال الزمخشري التأويلي مع آفاق انتظار الجمهور بشروط وطلب، [illegible]

وبنية التشارطية التي تجريدها **فإن قلت (...) قلت...**، [illegible] ذلك مفاده أن الزمخشري يرمي إلى محاصرة الجمهور محاصرة [illegible] التأويلي القادر على تأويل آي القرآن وكشف [illegible] الجمهور، متوافقا مع ملكته[13].

إن انشغال الزمخشري بالجمهور باعتباره مقولة [illegible] يتجاوز هيئاته[14] [illegible] في الكشاف [illegible] يتوجب عنه [illegible] في الشكل الثلاث التالي:

- [illegible] والمعرفة: العلم[15] وهذه الصيغة [illegible] قضايا العرب، تتضمن مقتضيات معنوية، [illegible] إلى

---

(13) [illegible] الجمهور مع [illegible] **l'adaptation de l'orateur à l'auditoire**، [illegible]

(14) [illegible] **l'auditoire** [illegible] **construction de l'orateur**، [illegible]

(15) [illegible] الزمخشري [illegible] ومن [illegible] منه وجهت عنه:

- [illegible] الكشاف، [illegible]
- [illegible] الحروف [illegible] نفسه، ص[illegible].
- ألا ترى أن هذه الحروف [illegible] نفسه، ص[illegible].
- فإن قلت: من أي قبيل هي من الأسماء، [illegible] نفسه، ص[illegible].

(16) لا نكاد نظفر بصيغة «اعلم» في تفسير الزمخشري [illegible] إلا [illegible] ما يكون قد [illegible] نفسه، [illegible]

- اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها [illegible] الحروف [illegible] الكلم...، نفسه، ص30.
- واعلم أن هذا النوع من الاستئناف يجيء تارة [illegible] الحديث...، نفسه، ص53.

جلالة المقال ورفعة العلم المقدّم. والأمر بالعلم فيه نوع من الإضمار المقاصديّ الدّائر أساساً على التّفاضل في درجات العلم بين الآمر والمأمور: الآمر فاعل والمأمور منفعل يتقبّل مواضيع العلم تقبّل من أذعنت مَلَكَة قلبه وآمنت مدارك عقله بسلطان القائل الّذي رسم مكانته من خلال جملة من الأوصاف وجمع من الخصال، صارت في عقول المتقبّلين حقائق لا تجادل ومصادرات لا تبكّت[17].

* **الإدراج والحشر**: «...ألا ترى...»[18].

إنّ منتهى الغاية في الحِجاج، إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحاجّ ومراميه[19]، لذلك انشغل الزّمخشريّ وهو المنافح بأوّله العقليّ الّذي يروم من

---

* وما نلاحظه أنّ هذين الموضعين اللّذين وردت فيهما صيغة «اعلم» الّتي يتولّد عنها عملان قوليان، هما الإنباء والتّنبيه، هما موضعان وردا في أوّل التّفسير وهو ما يشهد أنّ لهذه الصّيغة، دوراً حِجاجيًا يقضي بحشر الجمهور في دورة الكلام وجعله يقتنع بما يلقى على سمعه وما يسطّ على عقله، يؤمن بتعاليمه ويعمل بهديه.

(17) يصنع «مالك العلم» والعارف بأحواله ودقائقه، لنفسه صورة يبهر بها خصمه ويؤازر بها نصيره وقد بدا هذا الأمر في قول الزّمخشريّ «ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة النّاجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدّينيّة، كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتّعجّب واستطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك حتّى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل) فاستعفيت، فأبوا إلاّ المراجعة والاستشفاع بعظماء الدّين وعلماء العدل والتّوحيد والّذي حداني على الاستعفاء على علمي أنّهم طلبوا ما الإجابة إليه عليّ واجبة، لأنّ الخوض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزّمان من رثاثة أحواله وركاكة رجاله وتقاصرهم عن أدنى عدد هذا العلم...»، نفسه، ص8.

(18) لقد أورد الزّمخشريّ هذه الصّيغة في أوّل تفسيره، إذ يقول: «ألا ترى أنّ هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها...»، نفسه ص31، وإيراد تلك الصّيغة أوّل التّفسير دائر على إضمار محتوٍ على قصد نفي إدراج الجمهور وحشره في التّصوّرات التّأويليّة الّتي ينوي الزّمخشريّ بناءها، حتّى تثبت وتستقرّ، حقائق لا تجادل وعقائد لا تبكّت.

(19) راجع هذه الفكرة ضمن مؤلّف بيرلمان وتيتكا (مرجع سابق) وخاصّة حديثهما عن (Adaptation de l'orateur à l'auditoir, p. 31-34)، إذ يوردا، لبيان هذا الأمر: إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحاجّ ومراميه القول التّالي.

«*Mais aucun orateur, pas même l'orateur sacré, ne peut négliger cet effort d'adaptation à l'auditeur*», p. 31-32.

خلال استبدال العقائد الظّاهرة الّتي عدّها واقفة من النصّ على محيط معناه، بعقائد باطنة تجلّي مجازيّة الكلام وتهتِك ستر خبائه، وذلك من خلال مخاطبة الجمهور بالعلم يحمل على تقبّله وبالرّؤية والزّوايا، يدعى إلى التوسّل بهما اعتباراً وتبصّراً، استكشافاً ومشاهدة. وهذا كلّه داخلٌ في مسار حجاجيّ رسم الزّمخشريّ مسالكه وأقام دعائمه، منتهى أمره تمكين جملة من المبادئ الاعتزاليّة الّتي ورثها من فرقته واكتسبها من جماعته[20] وادّعى نجاعتها في الاستبصار بمعاني النصّ القرآنيّ الّتي هي معانٍ غزيرة لا يصلها كلّ ذي علم إلاّ إذا ارتاض بنكت منه لا تتأتّى من جهة الإرسال والبسط، بل تتأتّى من جهة الاصطفاء والتّفعيل. وهذا التّصوّر أمدّنا بملامح منه، قول الزّمخشريّ وشّى به آخر خطبته على تفسيره، إذ يقول: «وكان يقدّر تمامه (الكشّاف) في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلاّ آية من آيات هذا البيت المحرّم، وبركة أفيضت عليّ من بركات هذا الحرم المعظّم. أسأل الله أن يجعل ما تعبت فيه سبباً ينجّيني، ونوراً لي على الصّراط يسعى بين يديّ وبيميني، ونعم المسؤول...»[21].

هذا المقال يجعل الكشّاف منّة من الله وأعطية من أعطياته سهّل خروجه وزكّى تمامه، حتّى استقام في ظرف وجيز لم يكن متاحاً قبل. وهذا الاعتبار التّقديسيّ الّذي يخرج بمقتضاه الكتاب عن أصله الماديّ ليتّصل بأصل آخر جوهرانيّ إلهيّ، يصبّ على الكشّاف مسحة سحريّة مفارقة وصفة إلهيّة متعالية،

---

[20] المبادئ الاعتزاليّة الّتي يرمي الزّمخشريّ إلى تمكينها في كيانات جمهوره، هي الأصول الخمسة (التّوحيد والعدل والوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر)، باعتبارها أصولاً يتقوّم بها فكرهم وتتأسّس عليها تصوّراتهم، لذلك اعتبرها البعض مقوّماً إيمانيًّا إذ يقول: «لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما تفرّع عنها من آراء وجعلوا منها القاعدة والأساس الّذي تنطلق منه كلّ محاوراتهم ومعاملاتهم مع النّصوص سواء كانت قرآناً أو سنّة...». (عليّ الشّابيّ وأبو لبابة حسن وعبد المجيد النّجّار، **المعتزلة بين الفكر والعمل**، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، ط2/ 1986، ص101) واعتبرها البعض الآخر، مدخلاً لتحديد المنظومة الاعتزاليّة والوقوف على أبعاد تلك الأصول الخمسة فلسفيًّا وأنطولوجياً وأكسيولوجيًّا، (راجع في ذلك منيّة (مقداد عرفة)، **علم الكلام والفلسفة**، دار الجنوب للنّشر، تونس، 1995 وخاصّة حديثه عن «فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ»، ص21-39.

[21] **الكشّاف**، ج1، ص9

نجعل الجمهور المتقبّل خاصًا كان أم كونيًا جمهوراً مذعناً مطيعاً لا يجادل حقائق الكتاب ما دام مصدرها إلهيًا ومنبعها علويًا، فكأنّ الزّمخشريّ وهو الجاري وراء إثبات ما أبدته له مخيّلته من أنّ الكشّاف في تمامه من بركة المكان المقدّس (مكّة) ونفحات الزوح المجرّد (الله)[22]، يروم تحصين كتابه من مغبّة الطّعن والتّشكيك اللذين قد يجاهره بهما الخصم ذو العقيدة المناوئة والرّأي المخالف. وهذا الأمر سنعود إلى بيانه ضمن المنطلقات الحجّاجيّة، عندما نصل الكلام ببيان حجّاجيّ المقدّمات الّتي يبني عليها المحاجّ مقاله ويفتتح بها مجاله.

ولم يكتف الزّمخشريّ ـ وهو العامل على تحصين كتابه بمختلف الأسباب ومتباين الضّمانات الّتي تنزّهه وترفع شأنه حتّى يصير حجّة على وثاقة التّخريج وعلامة على قوّة التّأويل الّذي يمتح أصوله من المنابع المحكمة (البركات الإلهيّة والتّجيلات القدسيّة)، يترجم أصواتها ويبلّغ حقائقها ـ بجعل مطالب الأفاضل من «الفرقة النّاجية العدليّة» صفة يكنّي بها على المعتزلة، فرقته وجماعته طالبوه تلبّى الطّلب وكان الجزاء كتاب **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**[23] بل أضاف إلى ذلك سنداً آزر السّند الأوّل وقوّاه فانبثق عنه تمام الكشّاف في أوجز ظرف وعلى أحسن حال من التّمام والاستواء، وهو ما يختزل متأتّى الكتاب وأسبابه في مأتيين اثنين بارزين:

1 ـ **المأتى الأوّل**: إلهيّ، قدسيّ (البركة والتّعظيم).

---

(22) يبدو هذا الأمر في قول الزّمخشريّ «فقلت: قد ضاقت عليّ المستغني الحيل وعيت بي العلل، ورأيتني قد أخذت منّي السّنّ وتقعقع الشّنّ، وناهزت العشر الّتي سمّتها العرب دقاقة الرّقاب، فأخذت في طريقة أخصر من الأولى مع ضمان التّكثير من الفوائد والفحص عن السّرائر، ووفّق الله وسدّد، ففرغ منه في مقدار مدّة أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه وكان يقدّر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلاّ آية من آيات هذا البيت المحرّم وبركة أفيضت عليّ، من بركات هذا الحرم المعظّم...»، نفسه، ص8-9.

(23) يبدو هذا الاعتبار الّذي بدا فاعلاً في إنشاء الكشّاف، في القول التّالي «ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة النّاجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدّينيّة، كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتّعجّب واستطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إليّ، مقترحين أن أملي عليهم «الكشف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل...»، نفسه ص8.

2- المائي الثاني: بشريّ، مذهبيّ (نصرة المذهب وأزر الجماعة).

وبهذا يحصل صهر الإلهيّ القدسيّ مع البشريّ المذهبيّ، فيحدث عن ذلك ميلاد الكتاب ونشأته، فيتوثّق مأتاه وتزدوج وظائفه ويقوى سلطانه لدى الجمهور المتقبّل، يؤمن بتخريجه ويدافع عن تأويله الّذي ادّعى صاحبه فيه تجلية الغوامض من الحقائق وكشفها، حتّى تبين وتظهر علامات على عمق المقصد وأمارات على قوّة البرهان[24].

إنّ هذه العلامات الّتي جلّينا هيئاتها من النصّ، غايتها تحصيل طاعة الجمهور وإدراك إذعان مَلَكاته، حتّى يستطيع الزّمخشريّ محاجّاً أن يبلّغ أفكاره ويقنع بمراميه باعتبارهما غايتين من غايات المحاجّ، يصل إليهما قصده وتبنى عليهما أهدافه[25].

---

(24) نفسه، «فابرزت بعض الحقائق من الحجب...»، ص8.

(25) لقد أولى كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، هذا المبدأ، نعني تحصيل طاعة الجمهور وتجويز إذعانه، حتّى يكون الخطاب الملقى على كيانه، ناجعاً نافذاً، مكانة لك عليها، بعض الشواهد نوردها بنصّها، حتّى لا تضيع دقّتها ولا تفقد سلامتها.

• *«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et en principe, sur la formation de cette communauté intellectuelle et, ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée: or, cela ne va nullement de soi».-* *Traité de l'argumentation*, p. 18.

- *«Il faut, en effet, pour argumenter, attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur, à son consentement, à son concours mental»*, Ibid, p. 20-21.
- *«Le grand orateur, celui qui a prise sur autrui, paraît animé par l'esprit même de son auditeur»*, Ibid, p. 31.
- *«Il n'y a qu'une règle en cette matière, qui est l'adaptation du discours à l'auditoire, quel qu'il soit: le fond et la forme de certains arguments, appropriés à certaines circonstances, peuvent paraître ridicules dans l'autre »*, Ibid, p. 33.

إنّ هذه الشّواهد وغيرها الّتي نجد لها أشباهاً كثيرة في مصنّف بيرلمان وتيتكا، تردّ نجاعة الخطاب الحجاجيّ إلى التّوافق الّذي يجب أن يحصل بين باثّ الخطاب ومتقبّله، فكلّما كان التّوافق بين الطّرفين تامّاً، كان نفوذ الخطاب أتمّ، وكلّما كان التّوافق بين الطّرفين ناقصاً، كان نفوذ الخطاب وسلطانه أنقص.

- **الحوارية والتفاعل[26]**

إنّ أجلى صيغة تترجم مبدأي الحوارية Dialogisme والتّفاعل L'interaction هي صيغة: «فإن قلتَ (. . .) قلتُ»، المحمولة داخل بنية تشارطيّة، يقتضي تأويل معناها النحويّ، تعليق ما يقضي به التركيب الشّرطيّ المقدّم على النّواة الإسناديّة، تعليقاً تلازميًا يجعل المعنى الأوّل من أشراط المعنى الثّاني والعكس صائب[27].

---

(26) لقد أثارت روث آموسي (مرجع سابق)، مشغل الحواريّة في سياق حديثها عن الجمهور: الحدّ والخصائص، وقد ميّزت في بحث هذا المشغل، بين صنفين من أصناف الجمهور.
- الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً
- الجمهور المفترض / الغائب
وقد استلهمت هذا التّصنيف من حدّ بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، الجمهور، فالجمهور حسب تصوّرهما هو، «الجماعة الّتي يرمي الخطيب/ المحاجّ إلى التّأثير فيها من خلال العمل الحجاجيّ» (راجع ذلك ضمن آموسي، ص34، إذ تقول:

«Chaque orateur pense, d'une façon plus ou moins consciente, à ceux qu'il cherche à persuader et qui constituent l'auditoire auquel s'adressent ses discours».

إنّ هذين الصّنفين من أصناف الجمهور (الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً والجمهور الغائب/المفترض، يتبع كلّ منهما جنساً خطابياً ونمطاً حجاجيًا. إذ إنّ صنف الجمهور الأوّل، يصنع نمطاً حجاجيًا حواريًا *DIALOGAL* وأمّا صنف الجمهور الثّاني، فيصنع نمطاً حجاجيًا تحاوريًا *DIALOGIQUE* والفرق بينهما كامن في توفّر مبدإ التّفاعل *L'interaction* في نمط الحجاج التّحاوريّ وانعدامه في نمط الحجاج الحواريّ.
وهذا التّمايز في نمطي الحجاج المتجين استناداً إلى مقولة الجمهور واقعاً أو افتراضاً، هو الّذي جعل «أركيوني»، تصنّف المتقبّلين، طبقات أربعاً تستقلّ كلّ طبقتين بنمط حجاجيّ مخصوص وبنوع من أنواع الجمهور مميّز. فحصرت بذلك المتقبّلين ضمن طبقتين خطابيّتين، الطبقة الحوارية والطّبقة التّحاوريّة، وقد هداها في ذلك منطق معيّن قائم على مقولتي الواقع والافتراض في رسم الأجناس القوليّة وحدّ الأنماط الخطابيّة، وحتّى يكون كلامنا دقيقاً نورد ما ساقته «روث آموسي» في سياق حديثها عن هذه القضيّة، من خلال الشّكل التّالي:

DIALOGAL
DIOLOGIQUE
1 - Présent + «loquent» (échange oral quotidien)
2 - Présent + «non-loquent» (la conférnce magistrate)
3 - Absent + «loquent» (la communication téléphonique)
4 - Absent + «non -loquent» (dans la plupart des communications écrites)

(Orecchioni, in Amossy, p. 35)

(27) للوقوف على مبحث الشّرط وقوفاً فلسفيًا أنطولوجيًا يصير بمقتضاه الشّرط، باعتباره «

فجواز قول الزّمخشريّ مشروط بطلب القائل المحمول بصيغة «فإن قلت»، وهذا الاختيار التّركيبيّ الّذي يتواتر وروده ويتكاثف اطّراده في الكشّاف عامّة و في تفسير سورة البقرة خاصّة[28]، ليس محض إجراء شكليّ لا دلالة فيه، بل هو

بنية نحويّة بسيطة، رافداً من الرّوافد الفاعلة في إنشاء كون الكلام الّذي يحدثه المتكلّم/ العامل، راجع محمّد صلاح الدّين الشّريف، **الشّرط والإنشاء النّحوي للكون - بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات**، (مرجع سابق).

إنّ البنية القائمة على الشّرط باعتبارها بنية بسيطة تولّد بمفعول قانون التّحاور، ضرباً من التّفاعل ونوعاً من التّعامل بين المحاجّ والمحجوج وهو ما ينشأ عنه تشكيل دلاليّ وتركيب معنويّ، يجعل قول القائل استجابة لطلب السّائل، وفي ذلك إضمار استراتيجيّ حاصل أمره أنّ الأفكار الّتي يرمي الباث إلى تمكينها في كيانات الجمهور، هي بمثابة المطلب الاختياري وليست من قبيل الإملاء الإجباري، ومن ثمّة تخرج البنية المجرّدة من حيث هي بنية بسيطة من دائرة الصّمت الّذي تحويه الأبنية، قبل تحريكها من لدن المتكلّم/العامل، إلى دائرة الإنشاء والإحداث، إنشاء الممكنات الدّلاليّة واجتراح الجوازات الاستراتيجيّة.

(28) الأمثلة على تحكّم هذه البنية في خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، دونها العدّ، لاطّرادها وكثافة حضورها، ورغم تلك الحقيقة، فإنّنا سنورد بعضاً منها، حتّى يقوى الزّعم ويتمكّن التّقدير.
- «فإن قلت: فلم لفظ المتهجّي بما آخره ألف منها مقصوراً، فلمّا أعرب مدّ، فقال هذه باء، وياء، وهاء، وذلك يخيّل أنّ وزانها وزان قولك، «لا» مقصورة، فإذا جعلتها إسماً مددت، فقلت: كتبت لاءً؟ قلت: هذا التّخيّل يضمحلّ بما لخّصته من الدّليل، والسّبب في أن قصرت متهجّاة ومدّت حين مسّها الإعراب...»، **الكشّاف**، ج1، ص31.
- «فإن قلت: ما هذه الصّفة، أواردة، بياناً وكشفاً للمتّقين؟ أم مسرودة مع المتّقين تفيد غير فائدتها؟ أم جاءت على سبيل المدح والثّناء وكصفات الله الجارية عليه تمجيداً؟ قلت: - يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف، لاشتمالها على ما أسّس عليه حال المتّقين من فعل الحسنات وترك السّيّئات...»، نفسه، ص48.
- «فإن قلت: هلاّ بيّن لهم تلك المصالح؟ قلت: كفى العباد، أن يعلموا أنّ أفعال الله كلّها حسنة وحكمة، وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة...»، نفسه، ص129.
- «فإن قلت فقد ثبت قولهم: عفا أثره إذا محاه وأزاله فهلاّ جعلت معناه: فمن محي له من أخيه شيء؟ عبارة قلقة في مكانها، والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسّنّة واستعمال النّاس، فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابية عن مكانها، وترى كثيرا ممّن يتعاطى هذا العلم يجترئ - إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله - على اختراع لغة وادّعاء على العرب ما لا تعرفه، وهذه جرأة يستعاذ بالله منها...»، نفسه، ص220.
- «فإن قلت: هلاّ قيل: يتربّصن ثلاثة قروء، كما قيل تربّص أربعة أشهر؟ وما معنى ذكر الأنفس؟ قلت: في ذكر الأنفس تهييج لهنّ على التّربّص وزيادة بعث، لأنّ فيه »

اختيار وعي الزّمخشريّ مقاصده وترسّم غاياته، إذ إنّ البنية القائمة على السّؤال والجواب، بنية لها في الثقافة الإسلاميّة، تاريخ صارت بمقتضاه سنّة من سنن بناء الأنساق المعرفيّة والنّظم الفكريّة[29].

• ما يستكفهنّ منه فيحملهنّ على أن يتربّصن، وذلك أنّ أنفس النّساء طوامح إلى الرّجال، فأمرن أن يقمعن ويغلبنها على الطّموح ويجبرنها على التّربّص. والقروء: جمع قرء أو قُرء، وهو الحيض...»، نفسه، ص267.

- «فإن قلت: لم شرط السّفر في الارتهان ولا يختصّ به سفر دون حضر وقد رهن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم درعه في غير سفر. قلت: ليس الغرض تجويز الارتهان في السّفر خاصّة، ولكنّ السّفر لمّا كان مظنّة لإعواز الكتب والإشهاد، أمر على سبيل الإرشاد إلى حفظ المال من كان على سفر بأن يقيم التّوثّق بالارتهان مقام التوثّق بالكتب والإشهاد...»، نفسه، ص323.

(29) للوقوف على منزلة البنية القائمة على السّؤال والجواب وتأصّلها في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ووظيفتها في بناء الأنساق المعرفيّة والنّظم الفكريّة، راجع الدّريسي (فرحات)، **منزلة مجالس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة**، أديكروب للنشر، تونس، 2001، وخاصّة الفصل الثّالث «خصائص ثقافة المجالس العلميّة وأبنية أنظمتها»، ص110-128، إذ يقول في بيان «خصائص ثقافة المجالس العلميّة وتوجّهاتها»: «وينشأ عن ذلك أن يكون خطاب السّؤال والجواب مشافهة أدعى - نظريًّا على الأقلّ - إلى فكّ شيء من التّرابط بين عناصر الكلام وإلى شيء من ضعف التّماسك في منهج القول من جهة ودقّة التّنظيم زمن إنجاز القول، ويمكن القول إنّه على قدر التّبعيد أو التّقريب بين زمن القول وزمن الكتابة تضيق أو تتّسع - إن كثيراً أو قليلاً -، حدود التّلاقي بين السّائل والمجيب ما دامت الكتابة في حال الثّقافة التّلازم أو التّعاقب بين السّؤال والجواب، مظهراً من مظاهر حوار المكتوب مع المقول يخضع لخصائص ملكة الحفظ وضوابط التّقييد وأدواته، فضلاً عن مدى استعداد المتلقّي وقابليّة فهمه...»، ص 111

ولمزيد التّبصّر بامتدادات هذا المشغل في الفكر الغربيّ، لسانيًّا وتداوليًّا وفلسفيًّا، راجع المؤلّفات التّالية:

• *La question*, (sous la direction de Orecchioni (Catherine Kerbrat)). Publications de l'U.R.A 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», C.N.R.S. Université Lyon 2, P.U.L. 1991.

ويراجع من هذا الكتاب الجماعيّ، مقدّمته الّتي صاغتها أركيوني نصّها، ص5-37 وخاصّة حديثها عن الأعمال اللّغويّة الّتي ترشح بها البنية القائمة على السّؤال، إذ تقول:

«Une précision tout d'abord: l'objet qu'il s'agit ici de définir, c'est non pas une structure formelle (la phase interrogative), mais un acte de langage particulier (l'acte de question)», p. 12.

وهذه البنية لها في مقامنا المخصوص وظائف حجاجية ترشح عنها وتتولد منها، مدارها على جعل العلاقة بين المُحاجّ باثّاً الخطاب، منفذاً له وبين المحجوج مستقبلاً الخطاب، منفعلاً به، علاقة تحاورية[30] وهذا التعلّق الذي يصنعه الخطاب بين الطرفين، ينتج عنه ضرب من التفاعل يجعل مقال المحاجّ، شرطاً لانفعال المحجوج باعتبار الانفعال، ترجماناً يقيس درجة التوفّق في المسار الحجاجي يصيب الغايات ويدرك المقاصد[31] وحتى نجعل كلامنا أكثر بياناً وأمكن حجة، للوقوف على ما يحدثه المبدأ التحاوري من تفاعل بين المحاجّ والمحجوج وما ينجم عن ذلك من قيم حجاجية تمكّن المقاصد وترسّخ الأطروحات يقتنع بنجاعتها الجمهور ويعتقد في صحتها المتقبّل، ننتخل من تفسير سورة مثالاً نورده بنصه لنحلّل طرائق انتظام بناه وأشكال تولّد العلائق التفاعلية بين أطرافه:

---

* وكذلك مقالة *Christian Plantin* التي عنوانها «Question Argumentation *Réponses*», p. 63-85.

- Belnap (N.D.), Steel (T.), *The logic of questions and answers*, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
- Green (G.M.), *How to get people to do things with words; the imperative question?*, in Cole Morgan (éds.), 1975, p. 107-141.
- Hintikka (J.), *the semantics of questions and the questions of semantics*, Amesterdam, North Holland, 1976.

(30) إنّ للبنية اللغوية في سياق الخطاب الحجاجي أعمالاً حجاجية، ولمّا كانت بنية السّؤال والجواب، بنية لغوية كان لها فعل ونجم عنها أثر، نعني حصول التحاور بين الباثّ والمتقبّل وهو شرط من أشراط تحقق نجاعة القول ونوافقية الخطاب.

(31) إنّ انفعال الجمهور بالخطاب يقاس به مدى توفّق المحاجّ في رسم مسار قوله وتوجيه مسالك خطابه، فإذا حصل الانفعال/التّوافق كان الحجاج ناجعاً وفاعلاً، وإذا لم يحصل ذلك كان الحجاج فاشلاً مستراباً، لذلك يتوسّل باني الخطاب الحجاجي بكلّ صور الفعل اللغوي يجربها وينفّذها، حتى يحقّق مبتغاه وينجز مسعاه.
والبنية القائمة على السّؤال والجواب: « فإن قلتَ... قلتُ»، بنية تمكّن الزمخشري وهو يوظّفها ويصرّفها من حيازة التوافق بينه باثّاً، وبين الجمهور، متقبّلاً. وحيازة التّوافق تجعل الخطاب حاصلاً مشتركاً بين الطّرفين: السّائل والمجيب، تعميقاً لهذه القضية وغيرها، راجع تمثيلاً لا حصراً
-Guelloaz (Suzane), *Le Dialogue*, P.U.F, Paris, 1992
وقد عالجت مبحث الحوار، باعتباره روح الكلام ومعقد التكلّم وكذلك من جهة كونه جنساً فنّيّاً ونوعاً أدبيّاً، له شعريّته الخاصّة وإنشائيّته المفردة.

«... فإن قلت: قد تبيّن أنّها أسماء لحروف المعجم، وأنّها من قبيل المعربة، وأنّ سكون أعجازها عند الهجاء لأجل الوقف فما وجه وقوعها على هذه الصّورة، فواتح للسّوَر؟ قلت فيه أوجه: أحدها وعليه إطباق الأكثر: أنّها أسماء السّور...»[32].

هذا المثال الّذي له في الكشّاف أشباه كثيرة ونظائر عديدة[33] ورد في سياق تأويل الزمخشري ﴿الٓمٓ﴾ الّذي افتتحه بإثبات علم دعا الجمهور إلى علمه والمصادرة عليه، إذ يقول «اعلم أنّ الألفاظ الّتي يتهجّى بها أسماء ومسمّياتها الحروف المبسوطة الّتي منها ركّبت الكلم»، (الكشّاف، ج1، ص30) فمنهل الأول مصادرة على المطلوب، وما يتبع تلك المصادرة لا يعدو أن يكون سوى ترشيح لما صودر عليه وبيان تتوارد حججه المقاليّة والمقاميّة حتّى يحصل منه أمر الجمهور عقلاً وعاطفة يقتنع ويتيقّن، يذعن ويسلّم، لذلك انتظمت الأبنية الخطابيّة الّتي منها تكوّن نسيج الشّاهد، انتظام تداع يفضي فيه كلّ حاصل تأويليّ إلى حاصل آخر له علاقة بما صادر عليه المحاجّ وما ثبتت استقامته المنطقيّة ووثاقته المعرفيّة وصرامته النّحويّة ومقبوليّته الشّرعيّة[34].

---

(32) الكشّاف، ج1، ص18.

(33) تحصيلاً للبيان المطلوب وتمكيناً للبرهان المنتظر، نورد من تلك الأشباه بعضاً، ومن تلك النّظائر جنساً، حتّى تحصل الغاية ويلتئم المبتغى، من بيان اطّراد تلك الظّاهرة في تفسير الزمخشري سورة البقرة، مادة اختبار وموضوع تشاغل ـ وإن كنّا ذكرنا أمثلة على اطّراد تلك البنية، عندما انشغلنا بتحليل دلالات تحكم تلك البنية في خطاب الزمخشري التأويليّ ـ.
- «فإن قلت: فكيف عدّ ما هو في حكم كلمة واحدة، آية؟ قلت: كما عدّ الرّحمان وحده ومدهامّتان وحدها، آيتين على طريق التّوقيف...»، نفسه، ص41.
- «فإن قلت: ما الإيمان الصّحيح قلت: أن يعتقد الحقّ ويعرب عنه بلسانه ويصدّقه بعمله، فمن أخلّ بالاعتقاد ـ وإن شهد وعمل ـ فهو منافق ومن أخلّ بالشّهادة فهو كافر ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق...»، نفسه، ص48.
- «فإن قلت: فكيف قيل مساجد الله وإنّما وقع المنع والتّخريب على مسجد واحد وهو بيت المقدس أو المسجد الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجيء الحكم عامّاً وإن كان السّبب خاصّاً، كما تقول لمن آذى صالحاً واحداً: ومن أظلم ممّن آذى الصّالحين...»، نفسه، ص179.

(34) إنّ اتّفاق الحاصل التّأويليّ، مع الأعراف والقواعد، أمر يجعله من قبيل المشهورات؛

إنّ تنظيم الأبنية الخطابيّة المكوّنة لنسيج الشّاهد تنظيم نداع، بعكس أصلاً من الأصول العقليّة الّتي تنقاد بها تأويلات المعتزلة، يتمثّل في جعل البراهين كلها، شاهداً على معتقد استقام تمام معناه في عقل المؤوّل وبدت صحّة نتائجه فيه، الأمر الّذي جعل بعض من اشتغل بالفكر الاعتزاليّ، يعتبر تأويلات هذه الفرقة تأويلات لا تتجاوز - رغم جرأة طرحها وشجاعة تصوّراتها -، تلك الأصول الخمسة الّتي عدّدها القدامى وحلّل محمولاتها المحدثون[35] وهذا الأمر يجعل البراهين المعروضة شواهد على صحّة زعم أعْلَمَ الزّمخشريّ به مخاطبيه إعلام أمر، يصير بمقتضاه المأمور كياناً مطيعاً لأنّه استجمع للبابّ، صورة اكتملت علامات الجلال فيها وهو المصطفى المبجّل الّذي منّ الله عليه بالتّزكية وحباه بالتّفضيل، فأتاح له إتمام الكشّاف في أوجز ظرف وعلى أحسن وجه من عمق

• الّتي لا تختلف فيها ولا يُتنازع في شأنها. ولمّا كان الزّمخشريّ ذا وعي بهذا الاختيار، صرّفه في كشّافه عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، حتّى يرسّخ عقائده ويثبّت مراتبه، والأمثلة على ذلك كثيرة نورد واحداً منها:
«فإن قلت: فقد ثبت قولهم: عفا أثره إذا محاه وأزاله، فهلاّ جعلت معناه: فمن محي له من أخيه شيء؟ عبارة قلقة في مكانها، والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسُّنّة واستعمال النّاس. فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابية عن مكانها، وترى كثيراً ممّن يتعاطى هذا العلم يجترئ - إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله - على اختراع لغة وادّعاء على العرب ما لا تعرفه وهذه جرأة يستعاذ بالله منها...»، ص220.

(35) عن تحكّم الأصول الخمسة في تصوّرات أهل الاعتزال، راجع مقداد منسيّة، **علم الكلام والفلسفة**، (مرجع سابق) وكذلك الشّابي (عليّ) ومن معه، **المعتزلة بين الفكر والعمل**، (مرجع سابق)، ونظراً إلى وظيفة هذه الأصول الخمسة في توجيه تأويلات أهل الاعتزال، فإنّ العناية بها وإيرادها شغلت القدامى كما شغلت المحدثين وهو ما يقف شاهداً على ما ذهبنا إليه في المتن، ولمزيد الوقوف على نكت ذلك المشغل راجع، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حقّقه وقدّم له الدّكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1384 هـ/1965 م.
وكذلك:
Van Ess (Josef), *Une lecture à rebours de l'histoire du MU'TAZILISME*, Librairie Orientale Paul Geuthner S.A, 12 rue Vavin, 75006, Paris, 1984.
هذا المؤلّف يقرأ تاريخ الاعتزال، بوصفه مذهباً من مذاهب الفكر الإسلاميّ ويؤرّخ له من خلال أعلامه ودعاته.

المقصد وبيان الأول والوقوع على ما خفي من المعاني، فلم يظهر ومن المقاصد فلم ينكشف.

فتلك الصّورة تجعل الخطاب المتولّد بمفعول إشعاعها عليه، خطاباً متمكّن حقائقه حاصلة مصادراته مؤمّنة مقتضياته[36] وهو ما ينجم عنه ضرب من التّلازم ونوع من التّوافق بين الأطراف الفاعلة في تنفيذ الخطاب الحِجاجيّ.

والتّلازم والتّوافق، مؤدّاهما ملاحظة المَلَكات الكامنة في الذّوات المتقبّلة عقلاً وعاطفة، فالحِجَاج داخل هذا المقام النّظريّ الّذي نستهدي ببعض تعاليمه، لا يرتهن بالأسر المنطقيّ الذي يقصر الحِجَاج على الإجراءات المنطقيّة الشكليّة بل يفتح العمل الحِجاجيّ على مَلَكات في الإنسان غامرة ومناطق في كيانه ضامرة يدمجها في دورة الخطاب، نظراً إلى ما يرشح عنها من أدوار تقوّي الأفعال وتضمن الإقناع، لذلك نجاوز قَيْسُ الأثر الحِجاجيّ التّكميم المنطقيّ والضّبط الرّياضيّ ليعلق بالأوصاب والدّواخل ويستند إلى الاحتماليّ المفترض[37] وهذا التّحوّل الّذي وسّع به المنظّرون حدود الحِجَاج ومجالاته، أجراه الزّمخشريّ داخل خطابه دون أن يسمّي المصطلح أو يضبط المفهوم[38] إذ إنّه وهو يساير جمهوره شحذ من الحُجج ما راوح بين التّجريد المحض المقام على التّفريع والتّعديد، المقارنة والدّحض وملاطفة العقائد الإيمانيّة والقيم الروحيّة الّتي صارت لدى المسلم حقائق

---

(36) عن تحكّم صورة الخطيب / المحاجّ في كيانات جمهوره راجع في ذلك:
- Amossy, op. cit.
- Perelman et Tyteca, op. cit.

(37) يعدّ مصنّف بيرلمان وتيتكا، إجابة صريحة عن تجاوز الحدث الحِجاجيّ، التّكميم المنطقيّ والضّبط الشّكليّ، ليصبح حدثاً مجاله الاحتماليّ والممكن، ويبدو هذا الأمر صريحاً في قولهما:

«Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du possible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul», p. 1.

(38) إنّ المبادئ الحِجاجيّة، باعتبارها قوانين تحرّك الخطاب وتبنيه، تجرى في تأويلات المؤوّلين المسلمين، إجراءً تامّاً، لكنّ ذلك الإجراء يبقى مفتقداً الحدود والمصطلحات، وهذا الأمر سبق أنّ ألمعنا إليه ونحن نحلّل النّظم الحِجاجيّة في تفسير الطّبريّ جامع البيان. وهو ما جعلنا نتوسّل بمنوال نظريّ يعتبر الحدث الحِجاجيّ، حدثاً جارياً داخل الخطاب وإجراءً منجزاً في محيط القول.

ثابتة لا تقبل الشك، تقوّم بها مخياله وتسوّى من خلالها اعتقاده، يستحضرها حتى يضمن انفعال الجمهور بما يقول احتجاجاً أو تأويلاً[39].

وهكذا يولّد المبدأ التحاوريّ المهتدي ببنية التشارط، قيماً حِجاجيّة تطرأ وتحدث على عقل الجمهور وعاطفته يؤمن بها إيمان الواثق الّذي دان وسلّم ويعمل بها عمل المستجيب الّذي أذعن وأطاع، فينجم عن ذلك تبديل لتصوّرات كان الجمهور يتصوّرها، من خلال تلك البنية التشارطيّة التلازميّة المفترضة الّتي تنفي كلّ خروج عمّا يفترضه الزّمخشريّ من رشح تأويليّ سبق أن عدّه مرقاة المسلم، إلى تحصيل المعنى اللّدنيّ المبثوثة آثاره في كشّافه، وقد ثبّت ذلك نظماً حسناً ولفظاً مستساغاً، حتّى يتمكّن حقيقة مأثورة وبرهاناً ساطعاً لايدركه النّسيان ولايصيبه التّلف[40].

(39) لهذا الجمع بين عمليّة الاحتجاج، بين الحجج المجرّدة الّتي تعتمد التّفريع والتّعديد والمقارنة والدّحض وبين المشتركات العقديّة (جبروت الله وفعله/رفعة الرّسول ومكانته/جلالة الدّين الإسلاميّ ومنزلته...)، غاية إقناعيّة، تحرّك بمفعول تنفّذ مراحلها، العقول والعواطف وهما ملكتان في الإنسان، تحدث في دائرتهما الاستجابة وتحصل في محيطهما الطّاعة والإذعان ولهذه الظّاهرة في الكشّاف، شواهد دونها العدّ والحصر، نورد بعضاً منها ونعدّد أمثلة عنها:

- «وماهي إلاّ صفات مبتدئ مبتدع وسمات منشئ مخترع، فسبحان من استأثر بالأوليّة والقدم ووسم كلّ شيء سواه بالحدوث عن العدم، أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه قاطعاً برهانه، وحيًا ناطقاً ببيّنات وحجج، قرآناً عربيًا غير ذي عوج، مفتاحاً للمنافع الدّينيّة والدّنيويّة، مصداقاً لما بين يديه من الكتب السّماويّة، معجزاً باقياً دون كلّ معجز على وجه كلّ زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كلّ لسان في كلّ مكان (...) والصّلاة والسّلام على خير من أوحى إليه الله أبي القاسم محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم ذي اللّواء المرفوع في بني لؤيّ وذي الفرع المنيف في عبد مناف ابن قصيّ، المثبّت بالعصمة، المؤيّد بالحكمة، الشّادخ الغرّة، الواضح التّحجيل، النّبيّ الأمّيّ المكتوب في التّوراة والإنجيل وعلى آله الأطهار وخلفائه من الأختان والأصهار...»، الكشّاف، ج1، ص6-7، (الاحتجاج بالمشهورات العقليّة والكلّيات الإيمانيّة).
- «فقد جاء النّعت بالانخداع ولم يأت بالخدع. قلت: فيه وجوه. أحدها: أن يقال كانت صورة صنعهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم، حيث أمر بإجراء أحكام المرسلين عليهم وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الدّرك الأسفل من النّار...»، نفسه، ص 65-66، (الاحتجاج بالتّفريع وذكر الوجوه).

(40) لقد خلّد الزّمخشريّ كتابه تخليداً شعريًا، نظراً إلى ما يختصّ به الشّعر في المخيال «

إنّ الصيغ الثلاث الّتي اعتبرناها علامات، في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة، على تحكّم المفسّر في توجيه حركة الجمهور والسّيطرة على انفعالاته ومراقبة أهوائه، تقوّي زعمنا المستخلص من أعمال المنظّرين الّذين اعتبروا الجمهور، مقولة يسمها التّجريد المحض، يطوّعها المحاجّ آلة من آلات خطابه وواسطة من وسائط، حتّى يحقّق غاياته ويحكم الوصل بأهدافه[41] والجمهور المفترض، مقولة تنسحب عليها طبائع التّجريد المقوليّ الّتي يصير بمقتضاها، وعاءً قابلاً كلّ صورة، يشحن المحاجّ بقيم ثبت لديه صحّتها أو بأوصاف استقامت عنده نصرتها أو بهيئات تجلّت في تصوّره نجاعتها، فكأنّ الجمهور هو صورة من صور المحاجّ وهيئة من هيئاته، لذلك غالباً ما تحصل الطّاعة وتنجز النّجاعة، فيحقّق المحاجّ ما يصبو إليه من التّوافق والتّناصر بين الأفكار المعروضة والعقول المتقبّلة[42] والجمهور باعتباره مقولة مجرّدة، تتعدّد صوره بتعدّد المقاصد التّأويليّة الّتي يتخفّى وراءها باثّ الخطاب ومجريه، ولئن ميّز بيرلمان Perelman بين جمهورين: جمهور كونيّ وجمهور خاصّ حسب ما تقضي به غايات كلّ نمط حجاجيّ[43] فإنّ جمهور

* العربيّ من دور تمكين المعاني وجعلها تقوى على النّسيان وتتغلّب على الاندثار وقد أورد محمّد حسين الذّهبيّ في سياق حديثه عن الكشّاف، بيتين نقلهما عن صاحب كشف الظّنون، ج‌II، ص، 178 إليك نصهما:

إنّ التّفاسير في الدّنيا بلا عدد ... وليس فيها لعمري، مثل كشّاني

إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته ... فالجهل كالدّاء والكشّاف كالشّافي

راجع في ذلك، الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ص435. وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التّفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص69
إنّ هذا التّغنّي بالكتاب، يتضمّن قيماً حجاجيّة مدارها على إقناع السّامع بنجاعة هذا الكتاب في شفاء النّفوس من داء الجهل والمكر، فهو دواء مخلّص وترياق معالج، بفضل كلّ التّصانيف ويعلو كلّ التّواليف.

(41) عن الجمهور، مقولة مجرّدة يصنعها الخطيب/المحاجّ، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص25-30.

(42) نفسه.

(43) للوقوف على أنواع الجمهور، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص40-46، إذ بحسب نوع الجمهور، خاصّاً كان أم عامّاً، يكون نمط الحجاج، إمّا إقناعيًا أو اقتناعيًا، لذلك عدّ المنظّرون مقولة «نوع الجمهور»، مقولة متحكّمة في الأنماط الحجاجيّة، باعتبارها خطابات مركّبة، يتوجّه بها الخطباء/المحاجّون إلى كيانات جماهيرهم"

الزمخشري جمهور مركّب تمتزج داخله قيم الجمهور الخاصّ (الفرقة المناوئة) مع قيم الجمهور الكونيّ (المؤمنون ـ الدّاخلون الجدد في الكسموس الدينيّ العقليّ) امتزاجاً، يجعل المرمى الحجاجيّ فيه مرمى موسّعاً، يستهدف لما يتضمّن من قيم مشتركة وتصوّرات مطلقة، كلّ متقبّل يدعوه إلى الاعتقاد في صحّة ما يرد عليه ويناشده الإيمان بكلّ فكرة بسطت على عقله أو وردت على خاطره[44].
فالزمخشريّ الّذي شغلته أتواق التّبديل المتعلّقة بأشكال الاعتقاد لدى المسلمين

يقنعونهم أو يختصبون إذعانهم، لذلك كان اشتراط مجاوزة الجمهور الخاصّ، أمراً أساسيّاً في تحقيق الخطاب وتمكين فعله:

«Toute argumentation qui vise seulement un auditoire particulier offre un inconvénient, c'est que l'orateur, dans la mesure précisément où il s'adapte aux vues de ses auditeurs, risque de prendre appui sur des thèses qui sont étrangères ou même franchement opposées à ce qu'admettent d'autres personnes que celles auxquelles, pour le moment, il s'adresse (...) il va de soi que la valeur de cette unanimité dépend du nombre et de la qualité de ceux qui la manifestent la limite étant atteindre, dans ce domaine, par l'accord de l'auditoire universel», Traité, p. 40-41.

ولمزيد الاستبصار بأنواع الجمهور وما يتّصل بتلك الأنواع من ضوابط قيميّة وخطابيّة، راجع العمل الجماعي الّذي أشرف على تنسيقه، مايير (ميشيل) Meyer (M.) والّذي عنوانه:

Perelman le renouveau de la rhétorique, P.U.F. Paris, 2004

ومن هذا المؤلّف، يراجع خاصّة مقال إيمانويل دنبلون:

Danblon (Emmanuelle), *la nouvelle rhétorique de Perelman et la question de l'auditoire universel*, p. 21-37.

حيث يقول متحدّثاً عن أنواع السّامعين:

«Il y a d'un côté les auditoires particuliers, ceux qu'on persuade, construits au sein d'un dialogue avec l'orateur. Ils sont spécifiques à une certaine situation discursive ainsi qu'au but argumentatif poursuivi par l'orateur. Celui-ci oriente son discours en fonction de l'adhésion de l'auditoire (...)», p. 23.

(44) إنّ جمع الزّمخشريّ ـ وهو يرسل خطابه ـ بين الجمهور الخاصّ والجمهور الكونيّ، حدث يبطن مقاصد وإضمارات مدارها على كونيّة المضمون الحجاجيّ الّذي ينوي البرهنة عليه، وادّعاء الكونيّة، مطلباً وجهةَ مصدرِه كونيّة الخطاب المؤوّل (القرآن)، فكأنّ الزمخشري وهو المسكون بإنطاق كلم النصّ، حتّى يجلو معناها ويمثّل محتواها، يضع ذاته المؤوّلة على نفس درجة المساواة مع جوهر النّصّ ومقصده، لذلك أعلى تفسيره، إذ ترفّعه وبيّن فضله وكلّ تلك الأمور داخلة في محيط المقصد الإقناعيّ، باعتباره مقصد المقاصد وجماع الغايات.

الّذين اعتبرهم واقفين على محيط المعنى، نظرا إلى تجانس عقائدهم التّأويليّة مع ما كان علماء السُّنّة قد جسّموه، من سُمُوت في تفسير معاني النّصّ القرآنيّ قوامها الظاهر لا الباطن، الحرفيّ لا الإيحائيّ، إنّما يرمي إلى توجيه الفعل التّأويليّ وجهة تتحوّل بمقتضاها العلامات الماثلة في النّصّ القرآنيّ، رموزاً حاويةً كنوزاً تأويليّة لايدركها الحدّ ولا يلامس أدناقها العدّ المنطقيّ الّذي يسيّج حركة المعنى ويقتل نسغ الحياة فيه[45]. وقد توسّل الزّمخشريّ لتحقيق أهدافه الدّائرة على تجلية خباء النّصّ وبيان معناه بعِلْمَين من علوم البلاغة العربيّة هما علما المعاني والبيان، باعتبارهما واقدين يتمكّن المؤوّل من خلالهما من بناء التّقديرات المعنويّة المتخفّية وراء ظاهر اللّفظ. وهذه الاختيارات الّتي تبسّط في ذكرها الزّمخشريّ في خطبة كتابه ذكراً صريحاً[46]، تجعل مساره الحجاجيّ، مساراً مؤمّناً، مبنيًا على مصادرات تأويليّة ينفذها المُحاجّ داخل المتن وقد حصّل موافقة الجمهور وغنم طاعته. فتحوّل حركة الحجاج بتحوّل الأحوال التي تتوارد على المتقبّل يحمل على الاقتناع حملاً أو يقتنع بالقيم المستحدثة التي يبنيها المُحاجّ ويقيم ملامحها داخل خطابه اقتناع اختيار، لأنّه آمن وتيقّن بأنّ للباثّ، صورةً، عليه سلطاناً لا يردّه رادّ ولا يلغيه إلاّ المكابر العنيد[47].

---

(45) راجع هذه الفكرة وغيرها ضمن كتاب فيدوح (عبد القادر)، **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1/ 2005 وخاصة المبحث الثالث (التفسير بالرّأي)، ص41-46. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، (مرجع سابق) وخاصة الفصل الثالث (المجاز والتأويل)، ص141-239.

(46) يبدو اختيار هذا المنهج في تأويل معاني النصّ القرآني في قول الزّمخشري في خطبة كشافه «(...) لايتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلاّ رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهّل في ارتيادهما، آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنةً، وبعثه على تتبّع مظانّهما همّة في معرفة لطائف حجة الله وحرص على استيضاح معجزة رسول الله...»، الكشّاف، ج1 ص7.

(47) عن سلطان الخطيب/المحاجّ، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، وكذلك روث أموسي، (مرجع سابق).

ب ـ المنطلقات الحجاجية

إنّ مبدأ الحجاج، مقدّماته الّتي تتضمّن القضايا الجامعة، الدّائرة عليها البرهنة والجاري بها الاستدلال. والمقدّمات الحجاجيّة الّتي تنوي بيان أفعالها في نظام الاستدلال والبرهنة، تتجاوز ما حدّده لها المنظّرون، إذ هي لا تقصر على القضايا الّتي يضمّنها المُحاجّ صدور كلامه، بل تتعدّى ذلك إلى ما يعقده المؤول من خطاب يفتتح به تفسيره ويوشّي به توليفه[48] وهذه الظّاهرة، ظاهرة توشية الكتب بالصّدور والخطب، سبق أن قصرناها في سياق قبل هذا على نمط التّأليف العربيّ القديم، فهي ظاهرة ذات بال في مقامنا المخصوص، لما تحويه من أفعال حجاجية تنتظم وفقاً لها البرهنة، بما هي تنفيذ فعليّ لجملة من الإمكانات التأويليّة والحدود التفسيريّة الّتي سبق التعهّد بها والإجماع عليها[49].

---

(48) لقد سبق أن نبسّطنا في تحليل ظاهرة توشية المؤلّفات القديمة بالصّدور والخطب، وقلنا في شأن تلك الظّاهرة، إنّها سُنّة في التّأليف وتقليد في التّصنيف بتضمّن استراتيجيّات المؤلّف تضمّناً مختزلاً يشير فيها إلى الأفكار الجامعة الّتي ينوي الكاتب تأليفها وتطويرها داخل متنه وفي محيط مؤلّفه، ولهذه الخطب والصدور، وظائف تختلف باختلاف زاوية المباشرة، لذلك فإنّ لها في سياق بحثنا هذا، أدواراً حجاجية وأعمالاً استدلاليّة، من جهة كونها مقدّمات الحجاج ومنطلقاته، يبسط في إطارها المحاجّ مزاعمه ويشير إلى مراميه.

(49) عن وظائف المقدّمات الحجاجيّة وأفعالها في الخطاب راجع في ذلك:

• Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit.,

وخاصّة الحديث الدّائر على، (Les prémisses de l'argumentation)، ص87-89.

فالمقدّمات الحجاجيّة، باعتبارها منطلق الحجاج ومبدأه، يحصل من حسن تنظيمها التّوافق بين المحاجّ والمحجوج ومن ثمّة تولّد دورها في سياق الخطاب الحجاجيّ ونشأت فضائلها، إذ يبدو هذا الأمر في قول المؤلّفَين:

«*L'orateur, en utilisant les prémisses qui serviront de fondement à sa construction table sur l'adhésion de ses auditeurs aux propositions de départ*» *Traité de l'argumentation*, p. 87.

• Perelman, *Le renouveau de la rhétorique*, op. cit.,

وخاصّة المقدّمة الّتي عقدها ماير، على هذا الكتاب، ص9-19، إذ يقول في بيان الفرق بين الحجاج والاستدلال المنطقيّ:

«*Mais l'argumentation se distingue néanmoins du raisonnement logique en quoi réside leur différence? Le raisonnement rhétorique laissé des prémisses, voire sa conclusion, à l'état implicite. En logique pour que la conclusion soit absolument certaine,*

وقد نظمنا في الفصل المنقضي باعتباره فصلاً بنائيًا، أشكال دراسة المقدّمات الحجاجيّة في ثلاث خانات أساسيّة:

- خانة الأنواع
- خانة طرائق العرض
- خانة أفعال التأثير

ونظرا إلى ما عاهدنا به أنفسنا، بضرورة التزام مبدإ مجانبة التكرار، فإنّا نعتبر الحدود المفهوميّة والبيانات الاصطلاحيّة المتعلّقة بشبكة الإجراء المنهاجيّ والمنوال الوصفيّ، حدوداً معروفة وبيانات موصوفة تجنّبنا الإيراد التفصيليّ، لنسلم مهجنا إلى التأويل الإجماليّ الّذي يعمل وفق مبدإ الإدماج والتكميم، لأنّ الغاية الكامنة وراء كلّ ذلك، الظفر بأفعال التأثير الناجمة عن المقدّمات الحجاجيّة وأدوارها في تمكين الأنكار وتثبيت الحقائق لدى الجمهور تثبيتاً يحصّل الطاعة ويجيز الاقتناع[50].

وتحليل المنطلقات الحجاجيّة سنوجّه حركته وجهتين اثنتين، وجهة قبلتها خطبة الكتاب ووجهة قبلتها المقدّمات/الأقضية، الّتي يفتتح بها الزمخشريّ تأويله آية من آي سورة البقرة أوحكمة من حكمها.

= *il faut exclure au départ tout ce qui pourrait être problématique. Les prémisses ont cette fonction. Elles posent comme étant bonne question ce qui pourrait faire problème»*, p. 17.

- Bertrand Buffon, *La parole persuasive*, op. cit.

وخاصّة حديثه عن المقدّمات الحجاجيّة، ص135-152، إذ يقول في بيان وظيفة المقدّمات الحجاجيّة.

«Toute argumentation part de ce qui est connu et accepté pour persuader de ce qui ne l'est pas encore. Les prémisses, c'est tout ce dont part l'orateur et ce sur quoi il bâtit son raisonnement: opinions de l'auditoire, faits, vérités, etc. Si elles sont à l'origine de l'argumentation, la considération de celle-ci ne manque pas, cependant, d'influencer leur sélection, leur interprétation et leur présentation», p. 135.

(50) لقد ورد في مصنّف بيرلمان وتيتكا، بيان هذا الأمر في القول التالي:

«Le point de départ de l'argumentation supposent accord de l'auditoire», p. 87.

1 ـ خطبة الكشاف منطلقاً حجاجيًا: الأنواع وطرائق العرض وأفعال التأثير

إنّ اعتبار خطبة الكشاف منطلقاً حجاجيًا، اعتبار متأسّس على عقيدة نظريّة مدارها على أنّ مقدّمات الكتب وصدورها وما تُوشّح به من كلام يمكن أن يوظّف في استكناه مغالق المتن باعتباره إنجازاً تفصيليًا لما حوته مقدّمات الكتب من إشارات وتنبيهات وحقائق[51] وقد سبق أن أشرنا في الفصل المنقضي إلى ما تضمّنه خطبة تفسير الطّبري، من طرائق حجاجيّة تستخدم لتحصيل إذعان الجمهور والظفر بختم تصديقه، بما هو مطلب المُحاجّ ومنتهى الغاية عنده.

ولمّا كان الزّمخشري معتزليّ المذهب متكلّم الصّفة[52]، نظّم خطبة كتابه تنظيماً خاضعاً لمقتضيات التّرتيب العقليّ، نظراً إلى أنّ علم الكلام، آلة الزّمخشري في الاحتجاج، وسبيله في الانتصار، «(. . .) هو علم يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة. . .»[53] حتّى يحصل التّوافق بين المُحاجّ والمحجوج بطريقة يلتزم فيها بضوابط العقل الّتي تزيّن للسّامع صحّة الحقائق، بما أنّ مصدرها العقل ومنبتها اللّبّ[54] والمقدمات الحجاجيّة يمكن التّعامل معها من جهة كونها حاوية مقاصد المُحاجّ متضمّنة غاياته، إذ الوقوف عندها يقضي بتحصيل المقاصد

---

(51) إنّ الإشارات والتّنبيهات والحقائق، إنّما هي هيئات حجاجيّة تبوّب وتؤلّف داخل المتن تأليفاً يجعلها كيانات مؤثّرة وعلامات فاعلة، تبذل عقائد الجمهور، إذ تأسره عقلاً وعاطفة.

(52) للوقوف على نسبة الزّمخشري إلى الاعتزال وانتمائه إلى مذهب المتكلّمين، راجع في ذلك:
- أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التّفسير، (مرجع سابق).
- الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه عن الزّمخشريّ، ص429-482.

(53) ابن خلدون (عبد الرّحمان)، المقدّمة، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط1/1998، الفصل العاشر، (في علم الكلام)، ص440.

(54) لقد تبسّط علماء الخطابة والحِجاج، من عهد أرسطو إلى لحظة بيرلمان وتيتكا، في بيان قوّة الحجج الّتي لها بالعقل صلات، نظراً إلى قيام تلك الحجج على مبدأي الصّرامة العقليّة والصّدقيّة الاعتباريّة، لذلك يلجأ إليها المُحاجّ، يستخدمها و يجابه بها خصومه ويقمع بقوّتها مناوئيه.
وللوقوف على هذا الأمر في كتب التّنظير، راجع على سبيل المثال:

الضامرة الّتي يرمي المحاجّ إلى بلوغها من خطابه يلقيه على مسامع جمهوره ويبسطه على عقول متقبّليه. وحتّى نجعل كلامنا مبوّباً مرتّباً، نستهلّ قيلنا في تحليل خطبة الكشّاف منطلقاً حِجاجيًّا، بالوقوف على أهمّ ما عدّه علماء الحِجاج أنواعاً وأشكالاً تحمل داخلها تلك المقدّمات وتضمّن، ضابطين في الآن نفسه طرائق عرضها وأفعال تأثيرها.

وقد رتّب الزّمخشريّ وقائع خطبته ترتيباً إليك أهمّ مراحله وأجلى عناصره:

- الحمد والتّعظيم[55]
- مكانة القرآن ومنزلته[56]

= . Traité de l'argumentation, op. cit.

وخاصّة الحديث الدّائر على الحُجج شبه المنطقيّة، ص259-350 الّتي قال في شأنها برلمان وتيكا:

«Les arguments que nous allons examiner dans ce chapitre prétendent à une certaine force de conviction, dans la mesure où ils se présentent comme comparables à des raisonnements formels, logiques ou mathématiques», p. 259.

إنّ تشابه الحجج شبه المنطقيّة بالاستدلال الشّكليّ أو المنطقيّ أو الرّياضيّ، يجعلها ذات شحن عقليّة تقوّي فعلها وتضاعف تأثيرها في كيانات المتقبّلين يؤمنون بها ويذعنون لسلطانها.

. *La parole persuasive*, op. cit.

وخاصّة الحديث الدّائر على الحجج المتأسّسة على علاقة شبه منطقيّة، ص165، حيث أورد بيغون، حديثاً نقف من خلاله على خصائص هذه الحجج الشّكليّة والتّداوليّة، إذ يقول:

«Les arguments quasi-logique sont des arguments qui font appel à des relations logiques ou mathématiques, telles que la relation d'identité, d'égalité ou de transitivité. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondent sont d'une grande force», p. 155.

(55) «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلّفاً منظّماً...»، الكشّاف، ج1، ص6.

(56) «ونزّله (القرآن) بحسب المصالح، منجّماً وجعله بالتّحميد، مفتتحاً وبالاستعاذة، مختتماً وأوحاه على قسمين، متشابهاً ومحكماً وفصّله، سوراً وسوّره، آيات وميّز بينهنّ بفصول وغايات (...) أنشأه كتاباً، ساطعاً تبيانه، قاطعاً برهانه، وحياً ناطقاً ببيّنات وحجج، قرآناً عربيًّا غير ذي عوج، مفتاحاً للمنافع الدّينيّة والدّنيويّة، مصداقاً لما بين يديه من الكتب السّماويّة، معجزاً باقياً دون كلّ معجز على وجه كلّ زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كلّ لسان في كلّ مكان، أفحم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء وأبكم به »

- مقام محمد ﷺ ومرتبته[57]
- تفضيل الآلة وتعيين النهج[58]
- دواعي التأليف ودوافعه[59]
- تهويل الكشاف وأسطرته[60]

فهذا الشكل المجرّد، استلهمنا مكوّناته من خطبة الكشاف، لنعقد به استخراج الوقائع Les Faits، من جهة كونها عقائد مشتركة بين زمرة من الناس أو جماعة من الخلق[61]. وما يبدو مشتركاً من تلك الوقائع لا يفنّد ولا يجادل، هو مقام الحمد والتعظيم فهو مقام إيماني عقدي يصادر عليه المؤمن، لذلك فهو من المشتركات بين المفسّرين جلّهم أوكلّهم، نظراً إلى علاقة مقام الحمد والتعظيم

• من تحدّى به من مصاقع الخطباء، فلم يتصدّ للإتيان بما يوازيه أو يدانيه، واحد من فصحائهم ولم ينهض لمقدار أقصر سورة منه، ناهض من بلغائهم على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء وأوفر عدداً من رمال الدهناء...»، نفسه.

(57) «والصلاة والسلام على خير من أوحي إليه حبيب الله أبي القاسم محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم ذي اللّواء المرفوع في بني لؤيّ وذي الفرع المنيف في عبد مناف بن قصيّ المثبّت بالعصمة، المؤيّد بالحكمة، الشادخ الغرّة، الواضح التحجيل النبيّ الأميّ، المكتوب في التوراة والإنجيل وعلى آله الأطهار وخلفائه من الأختان والأصهار وعلى جميع المهاجرين والأنصار...»، نفسه، ص6-7.

(58) «ثم أنّ أملأ العلوم بما يغمر القرائح وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح، من غرائب نكت يلطف مسلكها ومستودعات أسرار يدقّ سلكها، علم التفسير الّذي لا يتمّ لتعاطيه وإجالة النظر فيه كلّ ذي علم...»، نفسه، ص7.

(59) «ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة الناجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدّينيّة، كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجّب واستطاروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك، حتّى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)...»، نفسه، ص8.

(60) «ووفّق الله وسدّد، ففرغ منه (الكشاف) في مقدار مدّة خلافة أبي بكر الصّديق رضي الله عنه وكان يقدّر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة وما هي إلاّ آية من آيات هذا البيت المحرّم وبركة أفيضت عليّ من بركات هذا الحرم المعظّم، أسأل الله أن يجعل ما تعبت فيه منه، سبباً ينجّيني ونوراً لي على الصّراط يسعى بين يديّ وبيميني، ونعم المسؤول...»، نفسه، ص9.

(61) *«Parmi les objets d'accord appartenant au réel nous distinguerons, d'une part les faits et vérités»*, *Traité*, p. 89.

بمبدأ التوحيد الّذي قامت عليه الدّيانات السّماويّة تسمّت بأسمائه واتّصفت بصفاته[62] والابتداء بهذا المقام في سياق الاحتجاج يتضمّن وعياً مسبقاً بملامح الجمهور المتقبّل، فهو جمهور مسلم مؤمن، موحّد مذعن، يعتقد الاعتقاد كلّه في مقام الحمد والتّعظيم. وبما أنّ المُحاجّ مشغول ببناء خطاب مؤثّر فعّال، موكول إلى أمر تحصيل طاعة الجمهور والتّوافق معه عقلاً وهوىً، كان الابتداء بالحمد والتّعظيم مقاماً يحصن الخطاب ويحصّنه من الاعتراض على صفاء نبعه واتّفاق معتقده مع ما تدين به الأمّة وما يجيزه علماؤها[63] وهذه الهيئة الخطابيّة الّتي استهلّ بها الزّمخشري بسط وقائعه، ستوجّل في خلفيّاتها النّظرَ إلى مبحث ضبط السّياسات وتعيين الاستراتيجيات.

واللافت للنظر في تحديد الوقائع بما هي مشتركات تؤازر المسار الحجاجيّ وتقوّيه، أنّها ترتبط فيما بينها ارتباطاً تتداعى حلقاته تداعي انتشار واندياح توسّع، فإثبات مقام الحمد والتعظيم لله، تنجرّ عنه جملة الوقائع الأخرى الّتي تغدو في ذاتها ضرباً من الرّشح عن مقام الرّفعة ومنزل التّعظيم، تعظّم بصفاته وتقدّس بعضاته، فينجرّ عن ذلك اعتبار القرآن كلاماً حادثاً عن الذات الإلهيّة يبجّل ويعتبر. وكونه كذلك مبجّلاً معتبراً يقضي بتنفيل حامله ومؤدّيه نعني محمّداً ﷺ، تنفيلاً بدت مكانته وبرزت مرتبته فيما أفاضه الزّمخشري عليه من صفات دلّت على المكانة وأشارت إلى المنزلة[64] والتّرابط الحاصل بين تلك الوقائع، يمكّن الزّمخشريّ محاجّاً من أسر اعتقاد الجمهور وجعله يذعن ويسلّم، لأنّ المصادرة على تلك الوقائع وافتراض وجودها، يسهّل حركة الخطاب ويمنحه سيرورته وتقدّمه، فالخطاب الحجاجيّ من النّاحية النّظريّة خطاب متحرّك، منتهى حركته تبديل عقائد الجمهور وتغيير تصوّراته وفق ما يصادر عليه المحاجّ وما ينوي توصيله

---

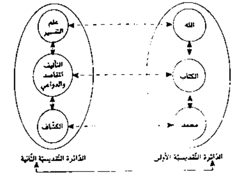
(62) عن أصليّة مبدإ التّوحيد في الدّيانات السّماويّة الثلاث، راجع على سبيل المثال:
Sibony (Daniel), *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, éditions du Seuil, Paris. 1997.

(63) عن مركزيّة مبدإ التّوافق بين المُحاجّ والمحجوج، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص 19-22 (le contact des esprits) وكذلك، ص31 (L'adaptation de l'orateur à l'auditoire).

(64) الكشاف، ج1، ص6-7.

وترسيخه من القيم تمجّد وتُعلى والمعارف تظهر وتجلى والمقاصد تعرض وتهدى، يعمل بها المتقبّل فيهذّب تصوّراته وفقاً لها ويهيكل آراءه استئناساً بها[٤٥] إنّ تمكين الارتباط في إطار دائرة تقديسيّة واحدة، هي دائرة مقام الرّفعة والتّعظيم الّتي مكوّناتها (الله/ الكتاب/ محمّد)، يناظره ارتباط تقديسيّ من هيئة تغاير في ظاهرها الهيئة التّقديسيّة الأولى، لكنّها تطمح إلى التّوافق معها والتّوحّد بها، ومكوّناتها (علم التّفسير، آلةً ونهجاً، التّأليف مقاصدَ ودوافع، الكشّاف أسطورةً ومثالاً).

وهذا التّناظر بين الدّائرتين التّقديسيّتين، يمكن أن نجرّده في الشّكل التّالي:

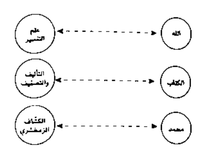


وإذا أجرينا لعبة التّبادل بين الدّوائر الصّغرى لنقف على تشابه الدّائرتين واشتراكهما في القيم والحقائق، حصّلنا النّتيجة التّالية الّتي نصوغها صوغاً مجرّداً، في شكل:

---

[٤٥] يتجلّى هذا الدّور المتمثّل في تبديل العقائد وتحويل التّصوّرات، في قول كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما:

«Le but de l'argumentation, avons-nous dit est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifestera au moment opportun», Traité, p. 59.



إنّ منتهى الغاية من تشابه الدّائرتين التّقديسيّتين، صبّ حالة على خطاب الزّمخشريّ الّذي تضمّنته كشّافه، فهو علم من الله نبعه وخطاب أمرت به فرقة فانجز وحدث وهو ما ينجم عنه تماثل لا يصرّح به، ولكنّ إجراء عقليًا منطقيًا، بكشفه ويجلّيه، بين مرتبة الزّمخشريّ ومرتبة محمّد ﷺ. وهذا التّماثل لا ينوي الزّمخشريّ من ورائه أن يدسّ على العقيدة بقدر ما ينوي من ورائه أن يجعل الكشّاف، كتاباً تقبل حقائقه قبولاً لا يناقش بل يؤخذ على أنّه من تلك الحقائق/ المصادرات الّتي كوّنت الدّائرة التّقديسيّة الأولى، دائرة الاعتقاد في الأصول الّتي تبني عقدية المؤمن وتسمها.

وبهذا يضمن الزّمخشريّ مغنمين اثنين: مغنماً تمثّله المرتبة الّتي حصّلها من الشّرف والتّفضيل، حيث استقام له الكشّاف هبة من السّماء ومغنماً آخر يمثّله التّناظر الحاصل بين الزّمخشريّ من جهة وعناصر الدّائرة التّقديسيّة الأولى نعني الله والكتاب ومحمّداً ﷺ. وحاصل هذا الأمر، التّحقّق من إذعان الجمهور والتّيقّن من طاعته، حتى يسترسل الخطاب ويتواصل[66].

والملاحظ أنّ تلك الوقائع الّتي أوردناها فيما سلف من كلام مرتّبة، تنقلب بمفعول ما يجرى عليها من تطويع وتبديل يتوافق وعقائد الزّمخشريّ بحاجج خصومه ويجادل مناوئيه، حقائق ثابتة لا تُدحض ولا تُفنّد ومفاهيم راسخة لا تُبدّل

(66) نفسه، ص22-31.

ولا تحوّر، فتمتلك الوقائعُ المحوّلةُ حقائقَ، صفةَ التّجريد الّتي تتصوّرها الأذهان وتركّبها طاعة الجمهور يعتقد فيها ويفكّر بها.

وهذا الأمر لا يحصل، إلاّ إذا أحكم المحاجّ اختيار معطياته اختياراً فيه وعي وبصر بما تتضمّنه تلك المعطيات من أفعال حجاجيّة تؤثّر وتبدّل. وقد أحكم الزّمخشريّ سياسته اختيار المعطيات لذلك صدّرها بمقام الحمد والتّعظيم وأنهاها بتقديس كشافه تقديساً يحمي أصوله ويحصّن فروعه الّتي هي غايات ينوي الزّمخشريّ إصابتها حتّى يكتمل رسمه ويتمكّن برهانه[67].

وهكذا حصّلت خطبة الكشّاف منطلقاً حجاجيًّا، غاياتها الدّائرة على تطويع ملكات الجمهور لكي يقبل على المتن التّأويليّ وقد حدث بينه وبين الباثّ ضرب من التّوافق ونوع من الانسجام، تجلّى في الوقائع المبسوطة والحقائق المعروضة والافتراضات المتصوّرة والقيم المخلّدة والهرميّات المفضّلة. فكأنّ المحاجّ يرمي من وراء إحداث التّوافق الكلّيّ بين الخطاب والجمهور المتقبّل،إلى ضمان انخراط المحجوج في دورة الكلام يتمّها وينهض بحركتها[68].

2 ـ المقدّمات الحجاجيّة المصدّر بها الأول، المستهلّ بها التّفسير/ أثر الصّدور في الأعجاز

إنّ فضل الخطب الّتي يفتتح بها كتّاب المتون القديمة كتبهم ويستهلّون بها مؤلّفاتهم، كامن فيما يضمّن داخلها من قضايا نظريّة ومبادئ تصوريّة ومواقف تأويليّة، يلتزم بها بيانات وحدوداً تصرّف فيما بعد داخل المتون تصريف تطوير وتوسيع ولكن يضاف إلى ذلك الفضل العامّ فضل خصوصيّ يقضي به مقامنا نعني ما ينجم عن تلك الخطب من أدوار حجاجيّة لها آثار صريحة في تطويع كيانات السّامعين عقولاً وأهواء ودفعهم إلى الانخراط في محيط تلك القيم المصنوعة والوقائع المعروضة والحقائق الرّاسخة الّتي جسّمها المحاجّ فتجلّت في خطابه كيانات دالّة بنفسها قائمة بمعناها يُرجع إليها ويستدلّ بها[69].

---

(67) راجع في ذلك خطبة الكشّاف، ج1، ص6-9.
(68) عن انخراط الجمهور في دورة الكلام، راجع المرجع نفسه، ص59.
(69) عن الوظائف الحجاجيّة الّتي للمقدّمات والصّدور، راجع في ذلك:

وهذا الأمر حلّلنا أبعاده وضبطنا أشكاله عندما انشغلنا بخطبة الكشّاف مقدّمة حجاجيّة، نعاين أفعالها في المتن التّأويليّ، نظراً إلى ما يشترط في تلك المقدّمات من أبعاد وظيفيّة تدرك آثارها بما يقع إقراره من حقائق تأويليّة يروم ترسيخها المحاجّ ويجنح إلى إثباتها وتمكينها في الكيانات المتقبّلة تمكين اعتقاد والتزام. وحتّى يلتئم درس المنطلقات الحجاجيّة في كشّاف الزّمخشري عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، سنعمل على رصد المقدّمات الحجاجيّة الّتي يفتتح بها الخطاب التّأويليّ وتكون الأنظمة البرهانية المبنيّة عليها بياناً لها واحتجاجاً لصالحها. وسنثبت تلك المقدّمات الّتي سنختار بعضاً منها من تفسير سورة البقرة، موضوع كتابنا هذا، في الجدول التّالي كي تظهر مجمّعة نبني عليها تأويلاتنا ونبني على أساسها تصوّراتنا.

المقدّمات الحجاجيّة	طرائق البرهنة عنها والاحتجاج لها
1 - «اعلم أنّ الألفاظ الّتي يتهجّى بها أسماء، مسمّياتها الحروف الّتي منها ركّبت الكلم»، ج1، ص30	• التّمثيل من الأرصدة النّحويّة تقعيداً واستعمالاً • كلام العرب شعراً وأمثالاً وحكماً
2 - «فإن قلت: لم صحّت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟ قلت»، نفسه، ص41	• تمثيل واستشهاد (الشّعر...) • تعميم وتخصيص (الكلّ / الجزء) • تفريع وتفصيل (ففي التّأليف وجوه...)
3 - «فإن قلت ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ أهم غير الأوّلين أم هم الأوّلون؟»، نفسه، ص50	• تمثيل واستشهاد. • ترجيح واحتمال (يحتمل أن/كأنّه قيل..)
4 - «فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثمّ على الحقيقة، وأنّما هو من باب المجاز وهما الاستعارة والتّمثيل»، نفسه، ص57	• التّجريد والتّقعيد [كلام في المفاهيم والاصطلاحات بدقّق المقصد المتّبع في تأويل المعاني وكشف الدّلالات يعتمد فيه القطع والإضراب (لا ختم ولا تغشية (...) وإنّما...]

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 87-89.
- *La parole persuasive*, op. cit., p. 135-152.

ما يعنينا من هذه الأمثلة وهي في تفسير سورة البقرة كثيرة، أبعادها الحجاجية القاضية بتوافقها مقدمات مع ما يحصل من تأويلات، تثبت فيما بعد، حقائق يدافع عنها المحاج ويدعو متقبليه إلى العمل بها والاعتقاد فيها. كما يعنينا منها طريقة عرض الزمخشري إياها شكلاً حاملاً وسياسة هادية حتى تستقر في الكيانات المتقبلة استقرار الجدوى والنجاعة وهما غايتان تجلت آثارهما في المدونات التفسيرية التي سكن أصحابها هاجس ملاحقة الحق اللدني باعتباره المعنى المنحوت في غيب الكلام يجلونه بكل آلة ويصلون إليه من كل سبيل يحمل الناس على مكاشفة المعنى/الحق بعين المؤول الذي سبق أن صب على ذاته هالة من القداسة وخلع على نفسه إهاب العارفين الذين اصطفاهم القدر، كي يكونوا فاعليه خدمة واستطاعة[70] وهذا كله داخل في سياسة المحاج التي ستقف على ظاهرها وباطنها فيما يلي من كلام وفيما يأتي من تأويل.

إن جعل المقدمات الحجاجية، مقدمات تتوافق فيها الافتراضات والوقائع والقيم والمعاني/المواضع مع المحاصيل التأويلية التي يرمي المؤول إلى بلوغها وترسيخها عقائد وحقائق ينظم بها تصوراته المعنى والعالم، مرتهن بطرائق عرض تلك المقدمات شكلاً ومحتوى حتى لا تختل ولا تضطرب. وقد أشار علماء الحجاج إلى هذه المسألة إشارة صارت بمقتضاها طرائق العرض، من أشراط تحقق حجاجية الخطاب[71]، وقد وصلوا هذا الغنم المقدر بمبدأين اثنين:

---

(70) إن الصورة التي يصنعها الخطيب/المحاج لنفسه، لحظة يتصل بجمهوره، صورة أنموذج تحرك الخطاب وتبسط هيمنتها على مقام التلفظ، فينجز عن ذلك تمكن مضامين القول في كيانات الجمهور، تمكناً يحصل منه الإذعان وتشتق الطاعة، لذلك أولى علماء الخطابة والحجاج قديماً وحديثاً، هذا الأمر العناية والتبجيل، نظراً إلى ما له من آثار تعلق الخطاب وتمنحه سيرورته في الزمان وفي المكان، فيحول العقائد ويبدل التصورات.
وللوقوف عند هذا المشغل نظرياً، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:
- Aristote, *Rhétorique*, op. cit. (comment on agit sur l'esprit des auditeurs, p. 107-109).
- Perelman et Tyteca, op. cit. (Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34).
- Buffon (Bertrand), op. cit. (Ethos, qui parle? p. 394-395).

(71) عن شرط إحكام عرض المقدمات، لتحقق الحجاجية راجع في ذلك:
- *Traité de l'argumentation*, op. cit.
ومن هذا الكتاب تحسن مراجعة الفصلين الثاني: Le choix des données et leur =

- مبدأ اختيار المعطيات
- مبدأ حمل المعطيات داخل أشكال خطابية تنجم عنها أفعال حجاجية تقبل وتبذل

• مبدأ اختيار المعطيات:

إنّ شرط مبدإ اختيار المعطيات، المشهور المشترك، كي لا يحصل تنازع بين المتقبّلين طرفاً محجوجاً وبين الباثّ طرفاً محاجّاً وقد تجلّى هذا المبدأ في الأمثلة الّتي ضمّناها الجدول تجليًا لافتاً إليك بعض مظاهره.

«اعلم أنّ الألفاظ الّتي يتهجّى بها أسماء، مسمّياتها الحروف الّتي منها ركّبت الكلم...».

هذا المثال وغيره، مبنيّ على مصادرة نحويّة اشتهرت ونفشت حتّى صارت قاعدة جاهزة، وحقيقة يستدلّ بها لإثبات جدواها ولا يعترض عليها لنفي نحواها. وهذه الطّريقة في اختيار المعطيات تجعل الخطاب المنذور إلى محاججة الغير وإقناعه، خطاباً ذا طاقة إقناعيّة تستجلب الكيانات المتقبّلة وتحمل على الطّاعة والإذعان، لذلك يواصل المحاجّ إسناد المعطى المثبّت مصادرة وحقيقة، بحجج تنسب في جملتها إلى الحقل المعرفيّ الّذي استمدّت منه المعطيات ومنحت منه الحقائق.

ولمّا كان هذا المعطى داخلاً ضمن الحقل اللّغويّ النّحويّ، كانت الحجج لغويّة تقوّي تلك القاعدة وتمضي بصحّتها إلى أقصى مراتب الدقّة وأمكن وجوه الصحّة[72].

= Présentation des والـتـالـث adaptation en vue de l'argumentation, p. 154-190. données et forme du discours, p.191-248.

- *La parole persuasive*, op. cit.

ومن هذا الكتاب تحسن مراجعة الفصل الخامس Les prémisses de l'argumentation, p. 135-162.

إنّ اختيار المعطيات وتنظيم المقدّمات، عمل يكسب الخطاب النّجاعة الكافية والقوّة الفاعلة، التّأثير المدروس.

(72) للوقوف على اطّراد ظاهرة موافقة الحجج الّتي يأتي بها المحاجّ، لترشيح تأويل أو لنفي آخر، في الحقل المعرفيّ الّذي يتحرّك في محيطه صانع الخطاب، نورد جملة من الأمثلة الّتي أجرى فيها الزّمخشريّ هذا القانون: =

وقد جنح الزمخشري في كشافه عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، إلى جعل الرافد اللغوي بجميع حقوله وبجل فروعه وأصوله، رافداً مركزيًا يجعله على مزامعه برهاناً ولتأويلاته بياناً به يُحتجّ ومن خلاله يستدلّ[73] وقد اعتبر غيرنا اللغة عند الجاحظ موضعاً حِجَاجيًا يستمدّ منه المحاجّ حججه ويمتح من معينه براهينه وأدلته.

وهذا الاعتبار الذي يصيّر اللغة مخزناً تجمّع داخله الحجج، لتستفرغ من بعد، للاحتجاج والبرهنة، غابت عنه نكتة وضاع من تصوّره مبدأ يقضي بكون اللغة في الثقافة العربية الإسلامية عند الأصوليين وغيرهم هي حجّة الحجج وبرهان

- الحقل اللغوي/ الحجج اللغوية (النحو والاشتقاق)
- «اعلم أنّ الألفاظ التي يتهجّى بها، أسماء مسمّياتها الحروف المبسوطة التي منها رُكّبت الكلم، فقولك - ضاد - إسم سمّي به «ضه» من ضرب إذا تهجّيته، وكذلك: راء، باء، إسمان لقولك: ره، به، وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي أنّ المسمّيات لمّا كانت ألفاظاً كأساميها...»، الكشاف، ج1، ص30.
- «والفرق بين العظيم والكبير، أنّ العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصّغير، فكأنّ العظيم فوق الكبير، كما أنّ الحقير دون الصّغير ويستعملان في الجثث والأحداث جميعاً...»، نفسه، ص62.
- الحقل البلاغي (المجاز والتمثيل)
- «ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة، لأنّ الاشتراء فيه عطاء بدل وأخذ آخر ومنه.

أخذت بالجمّة رأساً أزعرا	وبالثنايا الواضحات الدّردرا
وبالطّويل العمر عمراً حيدرا	كما اشترى المسلم إذا تنصّرا»

نفسه، ص76-77.
- الحقل الشّعري (الإحداث والتّوليد)
- «وجاء في شعر حبيب بن أوس

هما أظلما حاليّ ثمّت أجليا	ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

وهو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللّغة، فهو من علماء العربيّة، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدّليل عليه بيت الحماسة، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته واتقانه...»، نفسه، ص93.
إنّ توافق الحجّة مع حقلها ومجالها، يُحدث في كيانات الجمهور ضرباً من التّجانس العقليّ والتّوافق المقاميّ، كما يقوّي في دواخلهم الإذعان والطّاعة.

(73) راجع صدى هذا الاعتبار وأصوله، ضمن كتاب ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص65-70.

البراهين، لقداسة مأتاها وتعالي مجتباها[74].

وهذا ما يقيم الفرق بين اللّغة موضعاً واللّغة حجّة[75]، وآية هذا الزّعم، كون اللّغة عند الزّمخشريّ هي الحجّة والبرهان على صحّة ما يدّعي ووثاقة ما يتأوّل وقد تفطّن علماء التّأويل في العصر الحديث إلى مكانة اللّغة في تعقّب المعاني والظّفر بالحقائق، إذ لا حقيقة خارج محيط اللّغة وهذا التّصوّر القائم على أوّليّة الرّائد اللّغوي في تأويل العلامات القابعة في الكون، يجعل كلّ الحقائق ناجمة عن عمل تأويليّ يقوم على التّرجيح ويتأسّس على الاحتمال[76].

(74) لقد اعتبرت صكّوحي (كورنيليا نون راد)، في أطروحتها الّتي أنجزتها بإشراف الأستاذين حمادي صمّود وجوزيف دبشي والّتي عنوانها مفهوم اللّغة في كتاب الحيوان للجاحظ والاحتجاج بها عمل مرقون، مودع في مكتبة الأطاريح بكلّيّة الآداب منّوبة، 2003/ T2023). اللّغة في حيوان الجاحظ موضعاً حِجاجيّا، قائلة في بيان هذا الاعتبار، «ونقصد بهذا الموضع كلّ حجّة ترجع أساساً إلى معطى لغويّ، بوصفه مصدراً لإدراك الواقع. . .»، ص56.
ولكنّ النّظر في نسب حضور الرّائد اللّغويّ في مؤلّفات المتكلّمين والأصوليّين كذلك، كشف لنا أنّ اللّغة في مؤلّفات هؤلاء، ليست مجرّد موضع/ مخزن للحجج، بل هي حجّة الحجج ودليل الأدلّة، ومأتى ذلك من قداسة اللّغة الّتي أكسبها إيّاها الدّين الجديد. فحضور اللّغة، طريقة في الاحتجاج إنّما هو حضور لهيئة رمزيّة وسلطان لدنيّ، صارت بمقتضاه اللّغة أثراً مجرّداً يفعل دون حضور المعنى في جسم اللّفظ حضوراً موضوعيّا، بل حضوره من طبيعة ثانية، هي طبيعة الدّين الجديد الّذي منح اللّغة قداسة بذلت اصطلاحها وغيّرت سُمُوتها، وهذا الأمر الّذي يصير بمقتضاه مبحث الاحتجاج باللّغة من طبيعة فلسفيّة أنطولوجيّة رمزيّة متّصلة بطبيعة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الحادثة الّتي أحدثت أجروميّة جديدة صار يعتمدها العلماء في قراءة علامات الكون وتأويل خالقه، هو ما غفلت عنه مدارك كورنيليا التّأويليّة، لذلك قصرت اللّغة في الحيوان على اعتبارها موضعاً يعود إليه الجاحظ محاجّاً، لإدراك الواقع. فهل إدراك الواقع في حيوان الجاحظ، متأثّر باللّغة أم بوسائط سيميولوجيّة أخرى وبعلامات من طبيعة غير لغويّة، تدلّ على اتّساع الكون المؤوّل وامتداد أطرافه؟

(75) نميّز ههنا بين اللّغة موضعاً (Lieu) واللّغة حجّة (Argument)، إذ لم يكتف الزّمخشريّ بالتّعامل مع اللّغة، مفهوماً عامّاً، باعتبارها مخزن حججه، بل اعتبرها دليل أدلّته يحسم من خلالها الخلاف ويرسم بواسطتها تدوره التّأويليّة الجديدة الّتي تقطع مع الظّاهر وتقيم سلطة الباطن، معتبراً أنّ هذا التّحوّل من مقتضيات الكلام العربيّ الّذي لا يدلّ إلاّ مجازاً ولا يقول إلاّ جوازاً، لذلك اعتبر المسلك البلاغي مسلكاً قويماً لبلوغ المعنى/ الحقّ، يجلّى من غيبه ويدرك من خفائه.

(76) للوقوف على أوّليّة الرّائد اللّغويّ في تأويل علامات الكون وإشاراته، وكون كلّ الحقائق ناشئة عن عمل تأويليّ يقوم على التّرجيح ويتأسّس على الاحتمال، راجع مقالة، "

إنّ حسن اختيار المعطيات يجعل وظيفة الزمخشري محاججاً/مؤولاً، وظيفة تصب في الجمهور مآل الطاعة وتدرك في كيانه غاية الاقتناع، لذلك تُبنى المعطيات على قاعدة المشهور المعروف، حتّى لا يكثر حولها اللّغط، بل لتعتبر حقائق جاهزة، يستدلّ عليها لتثبت، لا لتجادل فتبكّت.

وهذا ما يمنح المحاجّ قوة يكتسبها من تلك الحقائق/المصادرات، يقلّ بها، ليصير أمراً فاعلاً لا تُرفض له حقيقة ولا يردّ له أوّل، لذلك اشترط علماء الحجاج التوافق بين المقدّمات الحجاجيّة والبراهين الاستدلاليّة والمآلات التأويليّة وربطوا هذا التوافق، - إن حدث واستتمّ - بنجاعة العمل الحجاجيّ وتوفّق المسعى البرهاني[77]، والشواهد على حسن اختيار المعطيات داخل المسار الحجاجيّ، كثيرة في تفسير الزمخشريّ سورة البقرة دونها الذكر والتعداد[78] وهو ما بوّأ هذا المبدأ، في التصوّرات الحجاجيّة النّظريّة، مكانة تصلها بنجاعة الخطاب وتؤنه في تحقيق الأدوار المنوطة بعهدة لافظه: الاقتناع والتيقين وهما غايتان انبنت عليهما أغلب الأعمال التفسيريّة الّتي نذرت تبديل عقائد الجمهور المحجوج وفق ما تراه صائباً من التصوّرات، ناجعاً من الأفكار. ولعلّ هذا المبدأ هو الّذي جعل المدوّنات التفسيريّة، مادّة يكثر فيها الحجاج، من حيث هو حدث قائم على مبدإ

---

* إذ طرح في مقاله هذه جمعاً من القضايا، Engel (Pascal), in *Studia Philosophica*, 1998 أهمّها:

1 - Philosophie herméneutique et philosophie analytique
2 - Davidson. Wittgenstein et la thèse de priorité
3 - La thèse de priorité et le problème de la vérité
4 - Gadamer et la thèse de priorité
5 - Les limites de l'interprétationnisme et la vérité minimente

مصدر هذه المقالة هو الموقع الإلكتروني التالي: http://jeannicod.cnrs.fr
كما يحسن الرّجوع، للوقوف على أصول القضيّة فلسفيًا ولسانيًا وتداوليًا، إلى المؤلّفات التالية:

- Bouverse (J.), *Herméneutique et linguistique*, Combas, l'éclat, 1991.
- Bouverse (J.), *Langage, perception et réalité*, Nimes, J. Chambon, 1993.
- Marconi (D.), *La philosophie du langage au XX^ème siècle*, l'éclat, Combas, 1997.
- Wright (C.), *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Ramberg (B.), *Davidson's Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1989.

(77) راجع في ذلك بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص87-153.
(78) الكشّاف، ج1، ص30-329.

إقناع الجمهور بحقائق تبني واقعاً جديداً ينحت معالمه المحاجّ بعد أن يهيّئ متقبّله تهيئة يذعن لها عقله وتنفعل بها عواطفه[79].

• مبدأ تشكيل المعنى في اللّفظ/الشّكل الحامل

لقد علّق من نظّر لأفعال الكلام، البنى اللّغويّة بأفعال تحدث عنها وأعمال تنجم منها[80]، وما يعنينا من هذا التصوّر التّداوليّ النّظريّ، ما ينجرّ عن البنى المقدود منها خطاب الزّمخشريّ، بتأوّل سورة البقرة، من أفعال حجاجيّة تفرّي الإذعان في كيانات المتقبّلين وتشحذ في دواخلهم طاقات اعتقاديّة مأتاها ما يُلقى على أسماعهم من حقائق هي في منتهى الأمر تبصير بالمعنى الحقّ الّذي ادّعى الزّمخشريّ امتلاكه وحمّل نفسه بيانه وتجلية غامضه[81]، ولن نعدّد كلّ تلك البنى حتّى لا يطول الأمد ولا يرخى للكلام العنان، بل سنقتصر على تحليل بعض منها وأمثلة عنها، نرصد من خلالها الأفعال الحجاجيّة الّتي ستستخدم فيما بعد، منافذ لإقناع الجمهور بالواقع الجديد تأويلاً وتصوّراً. وسنرتّب بعضاً من تلك البنى اللّغويّة داخل الجدول التّالي:

(79) عن تركّز العمل الحجاجيّ على مبدإ الإقناع، راجع في ذلك بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص10، إذ يورد لبيان هذا الأمر، ما نصّه:

«*Notre traité ne s'occupera que de moyens discursifs d'obtenir d'adhésion des esprits: seule la technique utilisant le langage pour persuader et pour convaincre sera examinée par la suite*», p. 10.

(80) راجع هذا المشغل التّداوليّ، ضمن مؤلّف:

Austin (J.L.), *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.

(81) يبدو هذا الادّعاء في قول الزّمخشريّ:

«كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب...»، الكشّاف، ج1، ص8.

البنى اللّغوية	أفعالها الحجاجيّة
«علم»	العلم والتبصير بمقتضى فيه مصادرة على علم اللافظ وجهل به لدى المتقبّل
«فإن قلت (...) قلت»	التّشارط والتلازم
«أهو... أم»	التّخيير بين مقتضيين تأويليين، يحتفظ منهما بالثّاني المثبت من لدن المحاجّ/المؤوّل إثباتًا مذهبيًا
«لا ولا.... وإنّما هو»	النّفي المؤكّد، لإحداث الإثبات القاطع «إنما»
«ألا ترى»	الإدراج المستقبَل وحشره داخل الأسيقة التّأويليّة وضمن مقاصد العوالم المحدثة
«وفنّي هو أرسخ عرقاً في البلاغة»	الإثبات والتزكية
«ويجوز أنْ»	الجواز والإمكان
«يحتمل»	الاحتمال والترجيح
«وزعموا أنّ»	الزّعم، يفتح الباب مشرعاً على التأويل ويحترز المؤوّل من مغبّة الوقوع في الحقيقة الواحدة والتقدير المفرد

إنّ تأويل علاقة البنى اللّغويّة بالأفعال الحجاجيّة يقضي باستخلاص صورة المحاجّ توصيفها (العلم - الاقتدار - التّرجيح - القطع) وهذه الصّورة توازيها صورة نستخلص ملامحها ونبني هيئاتها بناء اقتضائيًا وهي صورة الجمهور الموجّه إليه الخطاب الّذي جاءت تسميته استغراقية غير تعيينيّة (أنت - هم) وتوصيف تلك الصّورة سلب توصيف صورة المحاجّ ونقيضها (عدم العلم - عدم الاقتدار - عدم التّرجيح - عدم القطع)، وهذا الحاصل التّأويليّ النّاتج عن تناقض الصّورتين، تنجرّ عنه أفعال حجاجيّة مدارها على ضرورة أن توكل للمحاجّ مهمّة قيادة الجمهور إلى التّحرّر من السّلب القيميّ والانعدام التّرجيحيّ والجهل المعرفيّ حتّى يكمّل معالم انتمائه إلى الدّائرة البشريّة الّتي مقوّماتها البصر العقليّ والتّرجيح المنطقيّ والاعتقاد الإيمانيّ[82]، ومن ثمّة تكون البنى اللّغويّة المحمول بها المعنى، بنى متضمّنة

[82] إنّ التبصير والتّرجيح والاعتقاد هي مراحل يتبعها المعتقد في التّأويل النّظريّ، حتى *

أفعالاً حجاجيّة تتوافق ومبادئ المحاجّ النظريّة وعقائده التصوريّة القاضية ببناء واقع جديد تحكمه الصّورة المصنوعة لا الهيئة الواقعة.

وهذا الأمر تبسّط في شرحه علماء الحجاج ومنظّروه، إذ جعلوا لصورة الخطيب/المحاجّ فعلاً لا ينكر في تحقيق نجاعة الخطاب وتمكين سطونه على كيانات المتقبّلين عقولاً وعواطف[83].

إنّ اختيار المعطيات والحقائق وإكساءها بلبوس اللّفظ والشّكل يحصل منهما ـ بوصفهما مبدأين مقوّمين في المسار الحجاجيّ ـ الإذعان والطّاعة، الاقتناع والتّيقين، كما ينجرّ عنهما المصادرة على مطلوبات الجمهور مصادرة تثبّت الخطاب التأويليّ وتستقدم حركته، لذلك كان للمقدّمات الحجاجيّة الّتي هي عمدة الانطلاق في الحجاج، منزلة نظريّة في تصانيف المنظّرين قدامى ومحدثين عرباً وأعجميين ومكانة خطابيّة في إجراء الأقوال وتفنيد المقاصد وصوغها صوغاً لغويًّا[84].

وحتى يلتئم الهيكل الحجاجيّ في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة التئاماً نتبيّن منه نجاعة الخطاب وقوّته في تبديل عقائد الجمهور، نخلص إلى الاشتغال بالتّقنيات الحجاجيّة المستخدمة والآلات الإقناعيّة المستعملة يتقوى بها البرهان وينعقد عليها الإيمان.

ج ـ التّقنيات الحجاجيّة/برهان الدّلالة وشواهد الحقيقة

إنّ غاية تمكين العقائد المحدثة الّتي يجري خطاب المحاجّ إلى ترسيخها في

---

* يتسمّى ويتعيّن ضمن هذه الدّائرة وفي محيط هذا الانتماء. وهذه المراحل تعتمد مبدأ إعمال العقل، باعتباره مبدأً مركزيًّا في تصوّرات المعتزلة خاصّة، به يحكمون ومن خلاله يتأوّلون.

(83) راجع في ذلك بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق) وخاصّة:

- Le contact des esprits, p. 19-22.
- L'orateur et son auditoire, p. 22-25.

(84) راجع للوقوف على هذه الحقيقة، المؤلّفات التالية:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit.
- *La parole persuasive*, op. cit.
- *Rhétorique*, op. cit.

فهذه المؤلّفات ما قدم منها وما حدث، تولي أهمّيّة للمقدّمات الحجاجيّة، باعتبارها فواتح تتضمّن مقاصد المحاجّ وتحمل نذوره.

كيانات المتقبّلين، تطلب جملة من الآلات وتستدعي جمعاً من الوسائط الإقناعية حتى ترسخ وتثبت، تتوطّن وتستقرّ.

وهذه الآلات وتلك الوسائط، اصطلح عليها علماء الحجاج نظريًا بمصطلح «التقنيات الحجاجية وهي وسائط مجرّدة منها المقاميّ اللّغويّ ومنها المقاميّ التداوليّ وذلك باختلاف الدّواعي وتباين المقتضيات[85] وبما أنّ التّقنيات الحجاجيّة، كيانات مجرّدة يشغلها المحاجّ بجملة من القيم والحقائق حتّى تصبح فاعلة في الخطاب موجّهة حركته، فإنّ المقصد منها، الأفعال الحجاجيّة الّتي ينجرّ عنها تبديل عقائد الجمهور وتوجيه تصوّراته العقديّة والرّمزيّة والأنطولوجيّة، لأنّ عمل المفسّر القائل بإزالة المعقول على المنقول، يستبطن مرمى التّبديل ويضمر غاية التّحويل.

باعتبار ما بدا لنا من حقائق وتصوّرات كُنّا وقفنا عندها في تحليل المقدّمات الحجاجيّة وما يرشح عنها من أفعال يقوى بها الحجاج ويترسّخ اليقين[86].

وهذه المأمولات الدّائرة على مبدأي تحويل العقائد وتبديل التّصوّرات،

---

(85) إنّ اعتبارنا التّقنيات الحجاجيّة، وسائط مجرّدة يفعل فيها المقام، تصوّر مأتاه قول كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، يوطّئان لهذا المشغل ويمهّدان لهذا البحث:

«Le discours persuasif produit des effets par son insertion, comme un tout dans une situation, elle-même le plus souvent assez complexe», Traité, p. 251.

لذلك فإنّ التّقنيات الحجاجيّة لا يمكن لها أن تنتج أفعالاً، إلاّ إذا وظّفت التّوظيف القويم واستخدمت الاستخدام النّاجع، فكأنّ فعل الحجاج، فعل تتكامل داخله المسالك وتتوحّد في محيطه الوسائط، فهو كـلٌّ جامع وشيء محصّل.

(86) إنّ المحاجّ، مطالب حتّى يدرك خطابه النّجاعة والتّأثير، أن يستبطن دواخل المخاطبين ويسيطر على أمزجتهم، وقد تفطّن كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما إلى هذا الدّور الّذي يجب أن يضطلع به المحاجّ، وترجمان ذلك، القول التّالي:

«Les plans sur lesquels cette réflexion se situe seront d'ailleurs très divers. Elle pourra envisager le discours comme acte, comme indice, comme moyen, elle pourra se référer uniquement à son contenu, ou ne négliger aucun des facteurs qui le constituent. Elle pourra notamment se référer au langage utilisé, tandis que l'orateur décrit ce qu'il a «vu», l'auditeur songera peut-être à la signification psychologique ou physiologique de la vision», Traité, p. 254.

علماً أنّ عمليّة الاستبطان تلك، عمليّة تذهب في جهتين، جهة الباثّ يلقي الخطاب ويرسله، وجهة المتقبّل يتلقّى الخطاب وينفعل به، لذلك اشترط علماء الحجاج قانون التّوافق، مبدأً يقوّم به الحدث الحجاجيّ وينجم عنه الفعل التّأثيري.

معقودٌ أمر تحققها، موصول حدث إنجازها، بضرورة تقوّم الخطاب بجملة من التقنيات وجمع من الآلات تكون سنداً ومرتكزاً يحصل بها الإقناع وينجم عنها التيقّن. وقد انشغل علم الحجاج النظريّ بالتقنيات الحجاجيّة من جهة كونها عمدة الخطاب ومرتكزه وهذا الانشغال مبتدؤه خطابة أرسطو ومنتهاه خطابة بيرلمان الجديدة وما دار في فلكهما من فروع نظريّة وتلوينات مفهوميّة تكاد في جملتها ترتدّ إليهما وتتوحّد في نطاقهما، عدا بعض الخروقات الّتي يقضي بها هاجس التّجديد أومستدعيها وازع المجاوزة[87].

---

(87) للوقوف على مركزيّة التّقنيات الحجاجيّة في كتب التّنظير الخطابيّ القديم والحجاجيّ الحديث، راجع المؤلّفات التّالية:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., (Troisième partie: Les techniques argumentatives, p. 251-673).
- *Rhétorique*, op. cit.
- *La parole persuasive*, op. cit., (Chapitre 6; Les arguments, p. 153-215).

علماً أنّ هذه المؤلّفات وغيرها ـ وهي تستعرض التقنيات الحجاجيّة ـ، إنّما تدور في تلك متشابه يقضي بمركزيّتها، عمدةً في الحجاج ودعامة في البرهان، يتوسّل بها المحاجّ لإقناع جمهوره بأفكاره المحدثة وتصوّراته المصنوعة.

والنّاظر في جلّ المؤلّفات الخطابيّة والحجاجيّة، لواجد أنّها بقيت مشدودة إلى سُنّتين اثنتين، سُنّة أرسطو في خطابته، باعتباره مصدر تلك المشاغل ورأس تلك القضايا، وسُنّة بيرلمان وتيتكا، باعتبارهما انطلقا في مصنّفهما من الإرث الأرسطيّ، فوسّعا مجاله وأضافا عليه ما عدّاه خطابة جديدة، تكسر الطّرق المنطقيّ الشّكليّ، لتتّصل بأوصاب الكائن، احتمالات وردود فعل، لذلك صار الحجاج في محيط هذه الدّائرة النّظريّة، عملاً وفعلاً تجيزه بنية الحجّة الشّكليّة ومحمولها المضمونيّ المقاصديّ، ومن ثمّة حصل الفرق بين الاستدلال «Démonstration» والحجاج «Argumentation» ومصداق هذا الفرق، القول التّالي:

«*Pour bien exposer les caractères particuliers de l'argumentation et les problèmes inhérents à l'étude de celle-ci, rien de tel que de l'opposer à la conception classique de la démonstration et plus spécialement à la logique formelle qui se limite à l'examen des moyens de preuves démonstratifs*», *Traité*, p. 17.

فكأنّ خطابة بيرلمان الجديدة، تهدف إلى فكّ عقدة الخرس الّتي للمحجج الأرسطيّة، لتنطقها وتكسر طوقها الشّكليّ، حتّى يصير فعلها ملامساً الكيان البشريّ كلّاً لاجزءاً. فالحجاج في دائرة الخطابة الجديدة، إنّما هو الخطابة الأرسطيّة، مضافاً إليها عمق الكائن وخلجات نفسه، ومصداق هذا الاعتبار قول كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، يحدّان حقل الحجاج ويعيّنان دوائره:

وقد سبق أن انشغلنا انشغال أسلافنا - ونحن نتأوّل خطاب جامع البيان -، بالتقنيات الحجاجيّة حيث نظّمنا تلك التقنيات تنظيماً لم تُملِه علينا القواعد النظرية المسبقة، بل سوّغته منزلة تلك التقنيات ووظائفها داخل الخطاب المحلّل نعني خطاب المفسّرين وكلام المؤوّلين، ومن ثمّة كان تداول الكلام في التقنيات الحجاجيّة، قائماً على التّنسيب لا على التّنميط، نظراً إلى خصوصيّة كلّ محاجّ في تبين جمهوره وتوصيل منذوره من العقائد والأفكار، التّصوّرات والمبادئ[88].

وحتّى لا يصاب عمل الوصف في هذا الباب الثّاني بالتّنميط والاستعادة، فإنّنا لن نورد ونحن نحلّل التّقنيات الحجاجيّة في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة، إلاّ ما بدا لافتاً خارجاً عمّا سبق أن جرّدنا شكله وعيّنّا وظيفته في تفسير الطّبري جامع البيان، وهذا الخيار المنهاجيّ سيمكّننا من تجنّب المعاودة واطّراح التّكرار والإبقاء على الجديد الطارئ الّذي لم نعرض إلى بيانه ولم نتوقّف إلى كشفه.

إنّ مرحلة استدعاء الحُجج، تأتي بعد مسار حِجاجيّ ونرقّ برهانيّ قطعه المحاجّ لإقناع جمهوره بصحّة مقاله ونجاعة مآله. وهذا المسار تصدّرته مقدّمات حِجاجيّة نجم منها فعل ونشأ عنها أثر، فاستجابت لها الكيانات المحجوجة، لقيامها على المشهور من الحقائق والمتعارف من الوقائع فأصابت ما قدّر لها، تهيئة السّامع/المتقبّل إلى العمل بما أُلقي على مداركه من القيم الجديدة، ثمّ التّرجيح

«*Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure à dernier échappe aux certitudes du calcul*», *Traité*, p. 1.

كما بيّنا، حادسين، عدم كفاية المنهج الرّياضيّ والمنوال المنطقيّ، مؤذنين بميلاد الخطابة الجديدة، وهذا الأمر، يفصح عنه القول التّالي:

«*En opposant la volonté à l'endettement, l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, le cœur à la raison, et l'art de persuader à celui de convaincre, Pascal avait déjà cherché à obvier aux insuffisances de la méthode géométrique résultant de ce que l'homme, déchu, n'est plus uniquement un être de raison*», *Traité*, p. 3-4.

(88) تختلف التّقنيات الحجاجيّة باختلاف الدّاعي وتتباين بتباين المقام، لذلك فإنّ هياكلها لا تتجانس وإن اشتركت وأشكالها لا تتماثل وإن اتّحدت. وهذه الحقيقة هي الّتي جعلتنا نعتبر التّقنيات الحجاجيّة، كيانات فارغة يشغلها المحاجّ بالأقضية والحقائق، يقوّي بها زعمه ويبكّت بواسطتها خصمه ويرشّح من خلال توظيفها تأويله، فهي الآن خطابه ومرتكزات مقاله.

العقليّ باعتبارها مبدأ في التّأويل الاعتزاليّ والتّأويل الكلاميّ وضرورة من ضروراته[89].

ولمّا كانت الغاية من تأويل أهل الاعتزال «رفع التّناقض الظّاهري بين أدلّة العقل وأدلّة الشّرع (...) وحفظ كلام الله الّذي يقدّسونه من مطاعن المتشكّكين على وجه يطابق العقل...»[90]، توجّب استدعاء الحجج الدالّة استدعاء تتبيّن منه أثر التّجريد العقليّ والتّرجيح المنطقيّ في قبول الحقائق المؤوّلة والوقائع المعروضة.

وغاية رفع التّناقض بين أدلّة العقل وأدلّة الشّرع الّتي اعتبرها المعتزلة ـ والزّمخشريّ رأسهم وممثّلهم ـ صفة ظاهريّة يبطلها العمق التأمليّ في حقيقة العلاقة بين أدلّة الشّرع في موضوع الكلام وأدلّة العقل. وهذا اليقين النّظريّ، غايته توسيع المجال التّأويليّ الّذي قصره علماء الظّاهر وأئمّة الأثر، على متابعة أحرف الكلام والضّرب صفحاً عن بطونه وخوافيه. فكأنّ معتقد أهل النّظر موصول في أساسه، بضرورة توسيع مسالك الظّفر بالحقيقة من خلال مدّ إشعاعاتها وتوسيع مداراتها حتّى يتسنّى لها مكاشفة النّبع الأوّل الّذي انطوى على لغز اليقين، فأحكمت عليه القبضة وأبّدت عليه الحيازة[91].

وهذه الأصول النّظريّة الّتي حرّكت العمل التّأويليّ النّظريّ جلّتها في خطاب الكشّاف التّأويليّ البراهين وأدّتها الأدلّة الّتي استدعاها الزّمخشريّ لممارسة الأوّل العقليّ القائم على التّرجيح والاستدلال والبرهنة وهي وسائط ينجز عنها استحكام العقل وسيادة مبادئه حتّى يخلص انتساب هذا المنحى التّأويليّ إلى دائرة النّظر العقليّ والتّبصير البرهانيّ[92]. وقد ربط أهل الاعتزال العقل بضرورة التّكليف الّتي

---

(89) عن مبدإ التّرجيح العقليّ، باعتباره أصلاً من أصول التّفكير الاعتزاليّ، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:
- أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقلي في التّفسير، (مرجع سابق).
- الشّابيّ (عليّ) ومن معه، المعتزلة بين الفكر والعمل، (مرجع سابق).
- فيدوح (عبد القادر)، نظريّة التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، (مرجع سابق).

(90) أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقلي في التّفسير، (مرجع سابق)، ص129-135.

(91) نفسه، الفصل الثّالث، (المجاز والتّأويل)، ص141-239.

(92) عن انتساب فكر الزّمخشريّ إلى دائرة النّظر العقليّ والتّبصير البرهانيّ، راجع صدى:

يهتدي من خلالها العبد إلى فهم المقاصد الربّانية، حكمة وتبصيراً حتّى يحصل الهدف النهائيّ ويجوز الغنم المآليّ من طرائق الاستدلال تلك نعني «نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل»[93].

يمكن تنميط منظومة الحجج، باعتبارها كيانات مجرّدة ووجودات لفظيّة مركّبة تنفعل بالمقامات والأسيقة ومنذورة إلى قبول الطّارئ المستحدث من القيم والتصوّرات[94]، أنماطا أربعة أساسيّة:

1. الحجج القائمة على علاقة شبه منطقيّة[95] Les arguments fondés sur une relation quasi-logique

2. الحجج القائمة على علاقة وظيفيّة[96] Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

---

= هذا الاعتبار، ضمن المؤلّفات التالية:
- الذّهبي (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ص429-482.
- ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص63-70.
- الجويني (مصطفى الصاوي)، منهج الزمخشريّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط3/1959.

(93) أبوزيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص245.

(94) راجع أصول هذا الحدّ، ضمن مؤلّف، Buffon (Bertrand). *La parole persuasive*, op. cit، إذ يقول في تعريف الحجّة:

«*Un argument est un énoncé destiné à en faire accepter un autre soit du fait de son contenu, soit aussi du fait de sa forme* », op. cit., p. 153.

(95) يعرّف بيفون Buffon هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique)، قائلاً:

«*Les arguments quasi-logiques sont des arguments qui font appel à des relations logiques ou mathématiques, telle que la relation d'identité, d'égalité ou de transitivité. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondement sont d'une grande force* », op. cit., p. 155.

(96) يعرّف بيفون هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle)، قائلاً:

«*Ces arguments s'appuient non plus sur la logique, mais sur l'expérience, sur des liaisons reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces relations peuvent relever soit de la succession, soit de la coexistence. Les premières concernant des réalités de même nature, situées au même niveau, les secondes impliquent un lien entre des* =

3 ـ الحجج القائمة على علاقة المشابهة[97] Les arguments fondés sur des relations de ressemblance

4 ـ الحجج القائمة على مبدإ الفصل المفهومي[98] Les arguments par dissociation des notions

وهذا البسط النظري لأنواع الحجج، سنجري هيئة منه، وذلك حسب ما يقضي به خطاب الزمخشري التأويلي وحسب ما يتّفق ومبادئ الاحتجاج العقلي في نفي التعارض بين أدلّة الشرع وأدلّة العقل لإصابة حقيقة الحقائق ويقين اليقينيات، تفضيل الله عمّا سواه من البشر وهو ما ينجرّ عنه تعالي الحقيقة وارتفاعها وبقاؤها رهن من تسمّى بصفة العاقل النّاظر يعرفها ويعرّف بها[99]. وقد صرّح الزمخشري

= *réalités d'un niveau inégal. Toutes reposent sur une relation de type fonctionnel (de cause à effet, de moyen à fin, par exemple)*. Ibid. p. 178-179.

(97) يعرّف بيرلمان هذا النّوع من الحجج Les arguments fondés sur des relations de ressemblance، قائلاً:

... les arguments fondant la structure du réel, qui ne s'appuient pas sur la réalité mais la créent ou du moins la complètent, faisant apparaître des liaisons nouvelles entre les choses. Ces arguments sont tous fondés sur des relations de ressemblance: ressemblance entre des événements passés, dont on infère une loi, ressemblance plus subtile entre des faits hétéroclites, dont on déduit des rapports. Ibid. p. 30.

(98) يعرّف بيرلمان هذا النّوع من الحجج Les arguments par dissociation des notions؛ قائلاً:

[illegible] tout ce qui passait [illegible] l'argument de dissociation introduit une dualité en [illegible] un couple de notions hiérarchisées, tel que apparence-réalité, moyen-fin [illegible] dans lequel le second terme est donné pour supérieur au premier. La dissociation a pour but essentiel de lever des incompatibilités. Ibid. p. 3[illegible]-39.

[illegible]

(99) [illegible]

وهو يمهّد لتفسيره ويوطئ لتأويله، بأنّ علم التفسير جليل جلالة الحقائق المبتغى أمر تجليتها، لذلك فإنّ له أشراطاً ومبادئ تُتّبع ويهتدى بها.

وهذا التوصيف الّذي يتضمّن إعلاء لمرتبة علم التفسير يقتضي تيقين المتقبّلين بحقيقة الكشّاف مخزناً للتأويل الصّائب الّذي زكّاه العقل وارتفعت به مظاهر التّعارض بين حقائق الشّرع تأزّلت وترسّخت وحقائق الوضع بيّنت ورسخت[100].

• التقنيات الحجاجية والآلات الإقناعية:

أنواعها وآثارها في وسم الخطاب وتحقيق فعله

إنّ النّاظر في محرّكات خطاب الطَّبريّ، ليواجد أنّ البنية الفاعلة، إنّما هي بنية السّؤال والجواب «فإن قلتَ... قلتُ...»، باعتبارها آليّة خطابيّة ورثها الزمخشري من مجال الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التّداوليّ وهو مجال التحكم في زمن من زمنه، بفضل المجالس التي تنشط داخله المعارف وتتداول نكتها في حضرة حاكم

• [illegible]

* [illegible]

[illegible]

سائس وجمهور لا يتجانس، إذ نجد فيه العالم بأصول المعارف والجاهل بها يحدوه نهم التّهل ويوجّه عقله العرفان والاكتساب. وهذا الأمر جعل المجلس في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فضاء يحضن المعارف ويولّد المواقف[101].

وهذه البنية الخطابيّة الموروثة، تتضمّن أفعالاً حجاجيّة متولّدة عن تفاعل باثّ الخطاب محاججاً مع متقبّله محجوجاً. وهذا التّفاعل باعتباره شرطاً لتحقّق الحجاجيّة (L'argumentativité) مطلباً وغاية[102]، مرتهن بضرورة توفّر جمع من الحجج وجملة من الأدلّة تدعم تلك الحقائق الجاري عليها الحجاج وتقيم عليها دليل الوثاقة والتمكّن، حتّى يؤمن بها الجمهور ويصادق عليها المتقبّل.

وقد لفت الزّمخشريّ نظرنا، في خطبة تفسيره، إلى دواعي انشغاله بهذا العلم والتّأليف فيه[103]، بما يقيم الدّليل على انتحائه نحواً تحدث منه قيم تستجدّ وتطرأ، وتصوّرات تبدو وتظهر تجلّي الحقائق من حجبها وتتوخّد بالمعنى الأصلي، تمكّن منه الأصفياء من الفئة النّاجية العدليّة باعتبار الإمرة والمكانة الّتي حاطهم بها الغيب ومكّنهم منها الربّ تقدّست صفاته وتعالت أوامره، فحصل بينه وبينهم نسب واتّصال، كنّا وقفنا على هيئات منه عندما انشغل خاطرنا ببيان حجاجيّة المقدّمات بما هي استجماع للحقائق واكتناز للتصوّرات.

وقد حاجج الزّمخشريّ في كشّافه طبقتين من الجمهور، طبقة تتّخذ ملمحها الأوّل من النصّ ذاته وهي طبقة المعترضين على قداسة النصّ أو القادحين في نبوّة

---

(101) عن منزلة المجالس في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ووظائفها في توليد المعرفة وإنشاء العلوم، راجع في ذلك، الدّريسيّ (فرحات)، (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّالث: «مجالس العلم مصدر من مصادر إنتاج المعرفة وبناء مناهجها في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة»، ص47-66.

(102) عن علاقة مبدإ التّفاعل بين المُحاجِج والمحجوج وتولّد الحجاجيّة باعتبارها مطلباً وغاية، راجع على سبيل المثال بيرلمان وتيتيكا، (مرجع سابق) وخاصّة حديثهما عن Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34.

(103) يقول في بيان هذا الأمر، «لأنّ الخوض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزّمان من رثاثة أحواله وركاكة رجاله وتقاصر هممهم عن أدنى عدد هذا العلم (...) وإنّما حاولت به التّنبيه على غزارة نكت هذا العلم وأن يكون لهم مناراً ينتحونه ومثالاً يحتذونه...»، الكشّاف، ج1، ص8.

حامله الّذين نعتهم القرآن نعوتاً (الكافرون ـ الجاحدون ـ الضالون...) يقيم عليهم البرهان ويأتي بالدّليل الّذي رجحانه العقل، ليبكّت مزاعمهم ويكشف لهم تعارض دعواهم وتهافت فحواهم[104]، وطبقة ثانية، هي الّتي عليها مدار الحجاج، طبقة من قال فيهم قول المكني لا تنكشف معانيه إلاّ بعد النّظر والتمحيص، التحقيق والتجريح حتّى يظفر بالمقصود ويسعد بالمنشود وصاحبنا قد نذر نفسه للتكلّم كلام البلغاء، دقّت ألسنتهم وتاهت دلالتهم، لاعتقاده أنْ بين النصّ المؤوّل والكلام المؤوّل، تجانساً قضت به قداسة المأتيّين وطهارة النّبعين[105].

وهذا التصوّر كما سبق أن بيّنا يتضمّن فعلاً حجاجياً تلوّى به الأعناق وتنتصب الآذان. والجمهور الّذي كنّى عنه الزّمخشري نكتة غيّبت اسمه وغمرت حضوره «(...) ما أرى عليه الزّمان من رثاثة أحواله وركاكة رجاله وتقاصر هممهم عن أدنى عدد هذا العلم فضلاً أن تترقّى إلى الكلام المؤسّس على علمي المعاني والبيان»[106]، هو الجمهور الخاصّ، انشغل انشغال الزّمخشري بكشف معاني النصّ والتبصّر بحقائقه وهذا الحجّاج الّذي يفرزه مقتضى التّشاغل بين فرقة الزّمخشري والجمهور المكنّى عنه بالجهل والرّكاكة، يولّد أفعالاً حجاجيّة جرّدت لدحضها الآلات وشقّقت لتمكين أبدالها (الحقائق الجديدة) البراهين والأدلّة.

وهذا ما سنحمل النّفس على بيانه، واصلين التّقنيات الحجاجيّة بفواعلها النظاميّة ومولّداتها التّداوليّة الّتي أثّرت في شكلها وفعلت في طرائق عرضها ولوّنت أصول اختيارها، حتّى ندرك نجاعتها ونلمس قوّتها[107].

---

(104) تمثّل هذه الطّبقة، الجمهور الخاصّ الّذي منح الزّمخشري ملمحه الأوّل من النصّ القرآني.

(105) تمثّل هذه الطّبقة الثّانية، الجمهور الأخصّ (أهل الفرق المناوئة، قالوا بالظّاهر وأعدموا الباطن)، وهذه الطّبقة هي التي تقضي بوجودها السّجال الحاصل بين المذاهب والفرق، كلّ يدعي الحقّ وكلّ ينفيه عمّا سواه، فالجمهور الأخصّ، هو حاصل التّفاعل بين المحاجّ ومحجوجيه، يبكّت مزاعمهم وينفي تصوّراتهم.

(106) الكشّاف، ج1، ص8.

(107) تنفعل التّقنيّات الحجاجيّة بأصولها المقاميّة، لذلك لا ندرس الدّرس الأصوب، إلاّ إذا أنسبت إليها وعلّقت بها، فالمقام مؤثّر في طبائع الحجاج، فاعل فيها. وللوقوف وقوفاً متملّياً على منابت هذه النّكتة النّظريّة، راجع في ذلك على سبيل المثال:
Eemeren et Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit.

إنّ المتأمّل في كشّاف الزّمخشري، لظافر دون عناء، بوجود ظاهرة لافتة، مقتضاها التّوسّل باللّغة حجّة يستدلّ بها. واللّغة بما هي مفهوم عامّ تبنيه المقولات المجرّدة (العلامات) وتنظّمه الأبنية الفرعيّة (البنية الصّوتيّة - البنية الصّرفيّة - البنية التّركيبيّة - البنية الدّلاليّة) وتوجّهه أقضية إيصاليّة تبليغيّة، دعاها المقام التأويلي لتكون حجّة على التّخريج وبرهاناً على التّأويل.

وهذا الأمر لفت أنظار المنظّرين، إذ ميّزوا بين الحجاج في اللّغة L'argumentation dans la langue[108]، والحجاج باللّغة L'argumentation par la langue[109]، والنّوع الثّاني الّذي يعتبر اللّغة بمختلف أنظمتها، حجّة من الحجج، يقوى بها الاستدلال وتتمّ بها البرهنة على القضايا الدّائر عليها الحجاج والجاري حولها التّنازع، هو مناط غايتنا في هذا المقام الّذي سنبسط في فضائه، أهمّ التّقنيات الحجاجيّة اللاّفتة الّتي استند فيها الزّمخشريّ إلى اللّغة مفهوماً عامّاً يحاجج به ويستدلّ من خلاله على أقضية تأويليّة تتوافق ومبادئ التّصوّر الاعتزاليّ الّذي يعتبر اللّغة، بما هي نظام إشاريّ وتشكيل علاميّ، منحشرة ضمن مراتب الأدلّة على حقائق الوجود[110] ومن ثمّة كان توسّل الزّمخشريّ بها لإقامة أوله العقليّ مبنيّاً على ضرب من الوعي النّظريّ والحدس المتصوّريّ الّذي أورثه إيّاه أسلافه من رؤوس الفرقة النّاجية العدليّة، كتب لهم استجابة وألّف لأجلهم تلبية، ينافح بمذهبهم ويدفع الشّبهة عنهم[111].

إنّ تفسير الزّمخشريّ هو اقتضاء واجب عقديّ ومحصّلة نداء مذهبيّ. وهذه الحقيقة، هي ما به يقوى بها زعمنا ويستقيم ادّعاؤنا الدّائر على احتواء المتون التّفسيريّة مادّة حجاجيّة تدرس وتتأوّل، ينظر فيها ويستدلّ عليها[112].

---

(108) يقول بيفون في بيان هذه المقاربة:

«L'étude de l'argumentation dans la langue relève avant tout de la linguistique et dépasse le cadre de cet ouvrage», op. cit., p. 154.

(109) نفسه.

(110) راجع أصول هذا التّصوّر، ضمن مؤلّف أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) وكذلك ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، وكذلك فيدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(111) راجع في ذلك، الكشّاف، ج1، ص8.

(112) عن هذه الفكرة وغيرها راجع، ابن عاشور (محمّد الفاضل)، (مرجع سابق)، «

لقد بات معروفاً في التصوّرات اللّسانيّة، أنّ اللّغة محكومة بمبدأ النّظام، وهذا المبدأ لا يعدو أن يكون سوى حدس تجريديّ تصير بمقتضاه اللّغة فاعلة نعل التجريد المقوليّ لا فعل التّجسيم التّحقيقيّ وهذا ما قضى بالحديث عن كون اللّغة الخاصّ وعالمها المتميّز[113].

وهذا التّصور هو الّذي جعل الزّمخشريّ يقيم برهانه على الحقائق إقامة من وعى أنّ المعنى مظهرين: مظهراً حقيقيّاً ومظهراً مجازيًّا. وهذا الحاصل النّظريّ الّذي اتصل به الزّمخشريّ وبنى فكره عليه، مصدره الفتوح البلاغيّة الّتي أحدثها علماء البلاغة قبله، حيث اشتغلوا بنظم القرآن دليلاً على إعجازه وبرهاناً على سلطانه[114].

وقد صرّح الزّمخشريّ باتّباع هذا المبدإ في كشف مخبّآت المعنى المدفون في غيب النصّ، مذ وطّأ واستهلّ حتّى يرسم لجمهوره مسالك في الفهم والتيصير لا ينفكّ عنها ولا ينفر منها، يقرأ من خلالها المقاصد ويتأوّل العلامات. وهذا التّصوّر الّذي لم يعد يعتبر المعنى كياناً ظاهراً عارضاً في اللّفظ، بل مقولة ضاربة في التّجريد وما اللّفظ الحامل لها سوى هيكل لا تكتشف أسرار الحياة فيه، ما لم يدسّ المؤوّل في عميق أبنيته وخفيّ مفاصله يخترقها ويجتازها، حتّى يغنم الفهم ويبني الأول. وهذا الأمر جعل النّزال بين الفرقة النّاجية العدليّة وفرقة أهل الأثر، قويًّا عنيداً، لأنّ الاختلاف في مأتى تجلية الحقيقة، إنّما هو اختلاف على مراتب الإمرة ومنازل الحيازة[115].

---

* ص69-70 وكذلك الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص429-482.

(113) راجع مفهوم اللّغة من وجهة نظر لسانيّة، ضمن معجم
Ducrot (Oswald) / Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.
وخاصّة الحديث الدّائر على اللّغة (Langue) والكلام (Parole)، ص155-169 وكذلك الحديث الدّائر على المقولات اللّسانيّة (Catégories linguistiques)، ص147-154.

(114) عن أثر الفتوح البلاغيّة في تصوّر الزّمخشريّ، المعنى - وهو يؤوّل النصّ القرآنيّ -، راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، وكذلك ضيدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(115) راجع هذه الفكرة، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسّلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (مرجع سابق)، وخاصّة مبحث (إشكاليّة المجاز، النّزاع حول الحقيقة)، ص179-212.

فالقول بمجازيّة الكلام، يستبطن إضماراً مداره على أنّ المعنى/الحقيقة، محصلة إمكانات تأويليّة، لا محصلة اقتضاءات تفسيريّة، والفرق بين التصوّرين هو كالفرق بين الحاصل الموقّف والمنتهى المصنوع، بين معنويّة الألفاظ ودلالتها الأسيقة.

فكيف بسط الزّمخشريّ حججه وماهي الأفعال التّداوليّة المنجزة عنها والنّاشئة منها؟

1 ـ الحجج القائمة على علاقة شبه منطقيّة

Les arguments fondés sur une relation quasi logique

لقد تعلّقت غايات أهل الاعتزال بـ«نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل»[116] وتأكيد هذا الأمر يتطلّب براهين تعقل ولا تحدس، لذلك كان توسّل الزّمخشريّ بضرب من الحجج القائم جلّها على علاقة شبه منطقيّة، تستدعى فيها المقايسات والتّوجيهات والتّجريدات وهي كلّها من دواعي إثبات البرهان وتمكين الدّليل، وهذا ما جعل الحجج شبه المنطقيّة، مختصّة بقوة عالية في تمكين الاقتناع وترسيخ اليقين بالأطاريح المعروضة والمواقف المقدّمة، حقائق يعتقد فيها الجمهور ومقرّرات يؤمن بوثاقتها[117].

إنّ التزام الزّمخشريّ بالحجج شبه المنطقيّة، تقضي به إيمانه بمكانة العقل الّذي هو «عند المعتزلة مجموعة من العلوم الضّروريّة الّتي يخلقها الله في المكلّف وهي علوم لا ينفكّ عنها الإنسان ولا يشكّ في متعلّقها. هذه العلوم الضّروريّة هي الأساس الّذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق التّفكير والنّظر في الأدلّة»[118]. والإيمان بمكانة العقل، جماع علوم مجبولة، جعل النّسب بين الحجج شبه المنطقيّة والعقل قائماً، فكون العقل حجّة على صحّة الأقضية

---

(116) أبوزيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقلي في التفسير**، (مرجع سابق)، ص245.

(117) عن أقسام الحجج شبه المنطقيّة بقوّة إقناعية عالية، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- *Traité de l'argumentation*, (chapitre premier. Les arguments quasi-logiques, p. 259-262 «Caractéristiques de l'argumentation quasi-logique).
- *La parole persuasive*, op. cit., (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique, p. 155).

(118) أبو زيد (نصر حامد)، نفسه، ص241.

وبرهاناً على ثبوت التأويلات، بتوافق والتزام الزمخشري، بحدود ما يجيزه العقل وما تتيحه دواعيه، إذ لا يكاد مقام تأويليّ في سورة البقرة يخلو من هذا النوع من الحجج، لما سبق أن أشرنا إليه من وجوه التوافق بين تلك الحجج وأقضية العقل في إثبات الحقائق وتمكين المزاعم[119].

وما يندب نفسه من الأدلّة شاهداً على ما نقول، قيام الكشاف كاملاً على بنية تحاوريّة تجريدها «فإن قلتَ... قلتُ...» وهي بنية سبق تحليل أبعادها وما ينشأ عنها من أفعال حِجَاجيّة، تجعل حركة الخطاب الحجاجيّ، حركة قائمة على التفاعل بين باث الخطاب ومتقبّله. وهذه البنية اللّغوية المتحكّمة في خطاب الزمخشري التأويليّ، هي بنية موروثة من الأسلاف، ثبتت نجاعتها واستقرّت سُنتها، فاستعارها الزّمخشريّ، لنظم خطابه عليها، حتّى يقوى برهانه ويستتمّ بيانه، بجلية الحقائق من غيب الكلام وهتك الصّمت بالبرهان المنطقيّ والضبط الرّياضيّ الذي يصير بمقتضاه الأمر المقرّر بالعقل، برهاناً على الصحّة ودليلاً على الاتّفاق، حتى لا يتنازع في شأنه، مقرّراً تأويليًا، عدّلت به مواقف وبكّتت آراء نهجها أهل المناوءة، من الفرق والمذاهب (المرجئة ـ المشبّهة ـ الخوارج) ممن كان لأهل الاعتزال بهم علاقة خلاف أو اتصال فرقة[120].

إنّ استدعاء الحجج شبه المنطقيّة المتّسمة بقوّة إقناعيّة، تعلو درجتها لحظة تحشّر في الخطاب، داخلاً في مسار حِجَاجيّ بنى عليه الزّمخشريّ تأويلاته وأقام مواقفه، حتّى يحصل التّوافق بين الاعتبار التّأويليّ والمرمى الإقناعيّ وتثبت سيادة سلطة العقل من جهة كونها مملكة تستقرّ فيها الحقائق استقراراً برهانيًا وتنتظم فيها الأدلّة انتظاماً استدلاليًا لا ينحجز عنه مكر السّامع ولا اضطراب مَلَكاته، بل ينجم منه الخضوع والطّاعة.

[119] إنّ اتّصاف الحجج شبه المنطقيّة القائمة على العلاقات الرّياضيّة أو على العلاقات الشكليّة، بالتّجريد والرّيضنة، يجعلها حججاً من طبيعة عقليّة تستخدم التّفريع وتجنح إلى المراتبيّة، باعتبارهما نشاطين من أنشطة العقل، لذلك كثر ورود هذا النّوع من الحجج، كثرة لافتة دونها العدّ والإحصاء، ومردّ ذلك في نظرنا، إلى قوة هذه الحجج ونجاعتها في مقامات التّبكيت وفي سياقات الدّحض.

[120] عن الفرقة الّتي خالفت أهل الاعتزال، تصوّراتهم ومذاهبهم التّأويليّة، راجع على سبيل المثال الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ص288-482.

ولعلّ هذا الأمر هو الّذي جعل المواقف التّأويليّة المقرّرة داخل الأنساق المذهبيّة، مرتدية لبوس الدّسّ السياسيّ، متشحة بوشاح الإضمار الاستراتيجيّ الّذي لا يكاد خطاب يخلو منه أو كلام يعزل عنه وهو ما سنعمّق بيانه، زمن نشغل بتحليل المقاصد الخطابيّة الثّاوية وراء البراهين والمتخفّية خلف الأدلّة[121].

وبذلك يكون تكثيف الحجج شبه المنطقيّة في تفسير الزّمخشري سورة البقرة، مرقاة لتحقيق علاقات دلاليّة ومقاصد حجاجيّة تُبنى على جملة من القوانين المنطقيّة وجمع من القواعد الشّكليّة، كالهويّة والعدل والتّعدية وهي كلّها قوانين ذات أوصال منطقيّة وأنساب شكليّة تحقّق الإقناع وتضمن الطّاعة[122].

وحتّى يثبت كلامنا، سنستدعي سياقات تأويليّة حوت حججاً شبه منطقيّة، نحلّل أشكالها ونقف على مقاصدها ونسدّخرها، مشيرات، نهتدي بها لتحليل أنواع الحجج الأخرى الّتي وظّفها الزّمخشريّ مسانيدَ تحقّق مزاعمه ووسائطَ ترفد نظم استدلاله.

وتلك المقامات التّأويليّة، مصدرها المتشابه وهو لون خطابيّ أثار النّزاع بين

---

(121) لقد لفت علماء تحليل الخطاب أنظارنا إلى أنّ داخل كلّ كلام استراتيجيا وإضماراً، وهذه الحقيقة النّظريّة تجعل الظّفر بحقائق الخطابات، عملاً تأويليًّا يجلّي الغامض ويكشف الخباء، ولمزيد التّبصّر بقضايا تحليل الخطاب راجع المؤلّفات التّالية:

- *L'analyse de discours*, sous la direction de Ringoot (Roselyne) et Robert (Philippe -Demontrond), Editions Apogée, 2004.
- Bonge (Pierre), *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, les Editions Didier, Paris, 1992.

ينظر من هذا الكتاب خاصّة فصله الأول (Introduction: Orientations et objets), p. 8-27.

ومن هذا الفصل يراجع الكلام الدّائر على (Analyse du discours et analyse conversationnelle, p. 15-22).

- Vernant (Denis), *Du discours à l'action*, P.U.F. Paris 1997.
- الشّاوش (محمّد)، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة، تأسيس «نحو النّصّ»، (مرجع سابق).

(122) عن هذه الأشكال الّتي تنسج داخل الحجج شبه المنطقيّة، راجع في ذلك:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., (chapitre premier, les arguments quasi logiques, p. 259-350).
- *La parole persuasive*, op. cit., (les arguments fondés sur une relation quasi logique, p. 155-178).

الفرق وتوى الخلاف بين المذاهب[123].

وإليك على ذلك هذا الجدول الّذي متحنا مادته من كتاب القاضي عبد الجبّار متشابه القرآن[124]، عيّن فيه مواطن المتشابه وضبط داخله مواضع المحكم. وهذه المواضع الّتي سنحلّل انطلاقاً منها طرائق استدلال الزّمخشريّ وأنماط برهانه على الأقضية التّأويليّة، ستمكّننا من استجلاء المنطق البرهانيّ والنّمط الحجاجيّ الّذي كان يسوس به الزّمخشريّ مقاصده ويوجّه مراميه، لنقف في الأخير على نظام البرهنة النّظريّ: خصائص وخلفيات، نقارنه بنظائره ونوازيه بأشباهه.

الآيات المتشابهات	طرائق احتجاج الزّمخشري وأشكال برهنته
﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]	• المقايسة • المناظرة والمشابهة • التّرجيح والتّقرير
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]	• التّذكير • الجواز والإمكان • التّرجيح والتّقرير
﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: 7]	• التّعريف والحدّ • التّمثيل والاستشهاد • المشابهة والمناظرة
﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: 10]	• التّرجيح • التّعداد • الحدّ

(123) لقد أثارت قضية المحكم والمتشابه في النصّ القرآنيّ لغطاً تأويليًا كبيراً عكس التّنازع الحاصل بين علماء الإسلام حول تصنيف المراتب المعنويّة في النصّ والاصطلاح عليها باصطلاحات تتوافق وحقائق أصولها، لذلك كان الاختلاف حاصلاً بين الفرق والمذاهب حول الآيات المحكمات ما هي والآيات المتشابهات ما هي، فرُدّ في أحايين كثيرة المحكم إلى المتشابه والمتشابه إلى المحكم، وذلك حسب اقتضاءات الأسيقة التّأويليّة الّتي هي أسيقة فكرانيّة إيديولوجيّة، تتحكّم في حركة المصطلح وتوجّه نظام النّسبة.
وللوقوف على أصول هذه القضية قديماً، راجع تمثيلاً لا حصراً، كتاب **متشابه القرآن** للقاضي عبد الجبّار، (ت 415 هـ)، تحقيق الدّكتور عدنان محمّد زرزور، دار التّراث، القاهرة، د.ت.

(124) القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، (مرجع سابق).

الآيات المتشابهات	طرائق احتجاج الزمخشري وأشكال برهنته
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15]	■ الاعتراض ■ التخيّر والانتقاء
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 29]	■ التمثيل والمقايسة ■ الافتراض والتصوّر
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]	■ التقليب والمعادلة بين المعاني ■ التّظهير والتّفضيل ■ التّعليل والتّفسير
﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 46]	■ الاستفهام والتّرجيح ■ الإثبات بالضدّ
﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 57]	■ النّسبة والتّعليق (قيل) ■ التّرجيح والإمكان (كان)
﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: 106]	■ الرّواية (روي) ■ التّرجيح والإمكان ■ التّعداد والتّفريع
﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]	■ المراتبة بين ظاهر المعنى وباطنه من خلال الإشارة إلى الأصل والتلويح إلى العمق (وهذا مجاز)
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة: 258]	■ كشف المجمل وتحليل المكثّر ■ بيان الأصل

إذا استجمعنا طرائق الاحتجاج من هذا الجدول ورددناها كلّها إلى أصل واحد، وقفنا على نسبتها إلى الحجج شبه المنطقيّة، إذ هي متّسمة بسماتها متّصفة بأوصافها، فهي قائمة على (المقايسة والمناظرة/ الجواز والإمكان/ التّعريف والحدّ /الافتراض والتّفضيل/ النّسبة والتّعليق...) وهذا الأمر يصنع ضرباً من التّمكّن الإقناعيّ، يصير بمقتضاه الخطاب التأويليّ، خطاب فعل وتبديل لعقائد تُنْتَسَب ومواقف رُسِّخت، يعيد بناءها المُحاجّ وفق تصوّراته واستناداً إلى قناعاته الإيديولوجيّة وعقائده الأنطولوجيّة، لأنّ الحجاج في هذا المقام، ليس مجرّد إجراء خطابيّ يتوسّل بأشكال إقناعيّة منطقيّة شبيهة أو مثيلة، بل هو عتبة يتحقّق باجتيازه وتعدّيها، الأول والمنشود وهو ما ينجرّ عنه كون الحجاج في المتون التّفسيريّة، تقنية خطابيّة حاملة أبعاداً مقاصديّة وعقائد تداوليّة لا تتحقّق إلاّ داخل بنية جدليّة،

محكومة بقواعد الترجيح، موجّهة بأصول المداولة والمحاورة[125].

إنّ توسّل الزّمخشريّ بالحجج شبه المنطقيّة القائمة على العلاقات الشّكليّة أو الرّياضيّة، ليس أمراً طارئاً أو إجراءً محدثاً، إذ وقفنا على هذه الظّاهرة ونحن نحلّل الحجاج في مجرى الرّواية والأثر، ولكنّ فضل الرّجل في هذا التّوظيف، كامن في جعل الحجج شبه المنطقيّة بياناً استدلاليًا يتّفق وأصول النّظر العقليّ في الأدلّة والعلامات، وليس إجراءً مفتعلاً يضلّل المتقبّل عن مقاصد الخطاب الحقيقيّة ليثبت في كيانه الإيهام بالصّحّة والإغراء بالتّمكّن[126].

فهذا النّوع من الحجج المختصّة نظريًا، بقوّة إقناعيّة عالية وبسلطة برهانيّة قاطعة، يؤتى به لازماً من لوازم العقل، يقتضيه ويطلبه حتّى يستقيم أمره ويحصل فعله[127].

ويتجلّى صدى هذا النّوع من الحجج الّتي ينجم عنها تمكين الأقضية وتركيزها في كيانات المتقبّلين، في هيئة حجاجيّة اصطلح عليها أهل هذا العلم بالحجاج الإيتيمولوجيّ[128] وهو حجاج تُبنى به الحدود المفهوميّة والقضويّة وتقوم

---

(125) عن أصول هذه الخلفيّة النّظريّة الّتي تعتبر العمل الحجاجيّ، عملاً قائماً على الجدل والحاور، راجع في ذلك: *La nouvelle dialectique*, op. cit.

(126) لقد استدعى الزّمخشريّ طريقة الاحتجاج بالحجج شبه المنطقيّة، نظراً إلى توافقها مع أصول التّأويل العقليّ الّذي يستدلّ على الأقضية التّأويليّة استدلالاً عقليًا لا استدلالاً أثريًا، وهذا الأمر يقيم الفرق بين توسّل الطّبريّ بها، من جهة كونها حججاً تثبت في كيان الجمهور الإيهام بالصّحّة، فاستدعاؤها ليس اقتضاء عقليًا بل هو اقتضاء استراتيجيّ، وبين توظيف الزّمخشريّ إيّاها في سياق التّأويل والاحتجاج، باعتبارها مطلباً عقليًا محضاً يضمن الدّقّة البرهانيّة والصّرامة المنطقيّة.

(127) راجع في ذلك:
- *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 259-350.
- *La parole persuasive*, op. cit., p. 155-178.

(128) يعرّف بروتون هذا الأثر الحجاجيّ، قائلاً:

«L'étymologie est parfois invoquée pour assurer le sens que l'on donne à un mot (...). La certitude apparente du recours à l'étymologie tient à la croyance dans la naturalité du langage, selon laquelle chaque mot dériverait de la chose même qu'il désigne (...) l'emploi de l'étymologie est donc plus persuasif par la culture dont il témoigne chez l'orateur que par l'exactitude du procédé. Il relève davantage de l'argument d'autorité que par la définition», *la parole persuasive*, op. cit., p. 164.

راجع في هذا السّياق:
- Art. «Etymologie», in *Encyclopedia Universalis*, *version 10*, (C-D).

عليه التّعريفات. وقد تواتر تواتراً لافتاً لا بل مكثفاً في كشاف الزّمخشريّ[129] الّذي اعتبر صاحبه اللّغة، كما سبق بيان ذلك، حجّة الحجج ودليل الأدلّة، ينطلق منها الفعل التّأويليّ، يستخدمها برهاناً ويستقوي بها بياناً. والحجاج الإيتمولوجيّ، حِجاج يعود فيه المُحاجّ إلى الأصول الاشتقاقيّة الّتي منها تكوّن الكلم أسماءً وأفعالاً وحروفاً تستلّ منها دلالات، توظّف فيما بعد داخل نسق تأويليّ يجلّي سور القرآن ويفتح مغالق آيه[130].

والبحث في الأصول الاشتقاقيّة الّتي للكلم، ينجرّ عنه فعل حِجاجيّ ودور برهانيّ، يضمن نجاعة التّأويلات ويحقّق استقامة الأدلّة. وما التّقليب الّذي نعاين

---

* حيث ورد، ضمن هذا المقال، الكلام التّالي:

«Dans l'hypothèse créationniste, et celle d'un premier homme, l'étymologie se doit, nous doit, de retrouver les formes (phonèmes et morphologie) de la langue originelle (de l'étymologie aux mots originels)».

(129) إنّ الأمثلة على اطّراد الاحتجاج بالأصول الإيتمولوجيّة الاشتقاقيّة في كشاف الزّمخشريّ، كثيرة كثرة لافتة، دونها العدّ والحصر، ولكن تحصيلاً للدقّة، نورد عدداً منها من سياقات مختلفة، حتّى يقوى برهاننا وتتماسك آلتنا.

- «الهُدى مصدر على فُعَل، كالسُّرى والبُكى وهو الدلالة الموصلة إلى البغية بدليل وقوع الضّلالة في مقابله...»، **الكشاف**، ج1، ص44.
- «والمتّقي في اللّغة اسم فاعل، من قولهم وقاه فاتّقى. والوقاية فرط الصّيانة ومنه فرس واقٍ، وهذه الدّابّة تقي من وجاها، إذا أصابه ضلع من غلظ الأرض ورقّة الحافر فهو يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء يؤلمه...»، نفسه، ص45.
- «والإيمان: إفعال من الأمن يقال أمنته وآمنته غيري، ثمّ يقال آمنه إذا صدّقه...»، نفسه، ص47.
- «والصّلاة: فعلة من صلّى، كالزّكاة من زكى. وكتابتها بالواو على لفظ المفخّم، وحقيقة صلّى، حرّك الصّلوين، لأنّ المصلّي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده...»، نفسه، ص49.
- «والعهد: الموثّق، وعهد إليه في كذا: إذا وصّاه به ووثّقه عليه واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه...»، نفسه، ص124.
- «المحيض مصدر، يقال: حاضت محيضاً كقولك جاء مجيئاً وبات مبيتاً...»، نفسه، ص262.
- «الوسع: ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه، أي لايكلّفها إلاّ ما يتّسع فيه طوقه ويتيسّر عليه دون مدى الطّاقة والمجهود...»، نفسه، ص327.

(130) عن معنى الحجاج الإيتمولوجيّ، راجع بيفون، (مرجع سابق)، ص164.

وجوده في الكشاف عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، سوى دليل على قوّة هذا النمط الحجاجيّ الّذي يؤصّل الدّلالات اللّغويّة، تأصيلاً يجعلها متوافقة ومبادئ النسق التّأويليّ الّذي يروم المُحاجّ توصيله وتبليغه، غاية يؤمن بها الغير ونذراً يتهيّبه الخصم، لأنّها منتسبة إلى الدّليل المنطقيّ ومتّصفة بالانسجام الرّياضيّ الّذي تحمل رواته الجمهور، على الأخذ به والاطمئنان إليه[131].

وبذلك يحقّق تكثيف الحجج شبه المنطقيّة وما لها من أشكال، ضرباً من ترسيخ الحقيقة في كيانات المتقبّلين الّذين أبدوا الاستجابة وأعربوا عن التّوافق مع نسق الاعتقاد الاعتزاليّ. كما يحقّق وظيفة تحويليّة، تبدّل عقائد المناوئين من الفرق والمذاهب الّذين لهم على أهل النّظر اعتراض أو تحرّز، حملهم انسجام الخطاب وقوّة براهينه المتحقّقة منطقاً والمنشأة ريضنة، على اطّراح عقائدهم وتبنّية مواقفهم وفق النّسق التّأويليّ المحدث الّذي ينظر إلى الحقيقة نظرة تردّها الى الغيب وتصلها بمنطق، حملها الحرف تجريداً فضاعف غيبتها حتّى انعدمت وتاهت[132].

لذلك كان شرط الظّفر بها، مجاوزة الظّاهر وتعدّي الحاصل، إلى ما لاذ بنقمت فاستدلت ستائره وغارت أصواته ولم تبق منه إلاّ الإشارة، كالسّرّ إذا

---

(131) نفسه.

(132) عن حلول الإمرة الإلهيّة في الحرف بعد ما كانت، قبل الدّيانات التّوحيديّة، حالّة في الغيب، محشورة في الوثن، راجع في ذلك:

- Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Odile Jakob, Paris, 2003.

وللوقوف على صدى هذه الفكرة في المجال العربيّ الإسلاميّ، راجع كتاب نعدل خضر، الأدب عند العرب، مقاربة وسائطية، (مرجع سابق)، إذ يقول محللاً هذه الفكرة، فكرة حلول الله في الكتابة، «وإذا كان الله والتّوحيد معاً، نتيجة تحوّلات سوسيولوجيّة عميقة جدّت في مجتمع الجزيرة العربيّة بحواضره وبواديه، فإنّ ظهورهما لا يكاد ينفصل عن الكتابة الألفبائيّة، ونفسّر ذلك التّضامن التّاريخيّ بين الكتابة من جهة والله والتّوحيد من جهة أخرى، بوظيفة الكتابة ذاتها القائمة على الفصل والوصل، فهي إذ تقطع الإله عن الصّورة وتفصله عن الوثن وجسد الوحش، تقوم بذلك الفصل بتجريد الله من كلّ تجسّد، فتصنع تعاليه وتقلبه إلى إله بعيد وغير مرئيّ ونحيف، خفيف، عابر للمسافات، فتكتبه بهذا التّخفيف الماديّ تجعل الله قابلاً للانتشار والتّنقّل في المكان وقابلاً للاستمرار والتّنقل في الزّمان»، الفصل الأوّل، (مقدّمات في عالم الجاهليّة المعيش، الوحي والمدوّنة والمعان)، ص78-79.

أنشيء انفضح أمر صاحبه وتلبّس بمفشيه الإثم. وهذا التصوّر هو الّذي جعل نسق أهل النظر في تجلية الحقائق، نسقاً مجازيًا استعاريًا لا يتأوّل دلالات الكلم تأوّلاً ظاهراً بل يتأوّلها تأوّلاً باطناً، يصلها بعمقها الّذي لها في البدء وغيّبه أهل الظّاهر يصونون، في اعتقادهم، جوهر الحقيقة وأصل المعنى. وهذا التّبديل في جهة مباشرة الحقيقة، هو تبديل في الموقف من علامات الكون وأدلّته المنتصبة بيانًا على ظواهر وجودية وحقائق أنطولوجيّة كان النصّ القرآني، عتبة تفضي إلى حومتها ومنطلقاً يستخدم في تأويل أقضيتها وهي أقضية متلبّسة بأسئلة المصير، موصولة بحيرة الكيان[133].

2 ـ الحجج المؤسّسة على علاقة وظائفيّة

Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

لئن كانت الحجج شبه المنطقيّة، قائمة نظريًا على العلاقات المنطقيّة الّتي من شأنها أن تمنح تلك الحجج قوّة وتهبها مكانة تشتدّ بها حجاجيتها وتتضاعف من خلالها إقناعيّتها[134]، فإنّ الحجج المؤسّسة على علاقة وظائفيّة، حجج قائمة على الخبرة، موصولة بالتّجربة[135].

وقد جرّد بيفون Buffon[136] هذا النّوع من الحجج، من الصّرامة المنطقيّة، حاصراً المنطق في الهيئة الشّكليّة الّتي قصرها على العلاقات الرّياضيّة والمنطقيّة،

---

(133) راجع في ذلك:

- أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقلي في التفسير**، (مرجع سابق).
- تيدوح (عبد القادر)، **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، (مرجع سابق).

(134) عن خصائص الحجج شبه المنطقيّة، راجع:

- *Traité de l'argumentation*. op. cit.
- *La parole persuasive*. op. cit.

(135) يقول بيفون، في حدّ هذا النّوع من الحجج:

«Ces arguments s'appuient non plus sur la logique, mais sur l'expérience, sur des liaisons reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces liaisons peuvent relever soit de la succession, soit de la coexistence. Les premières concernent des réalités de même nature, situées au même niveau, les secondes impliquent en lien entre des réalités d'un niveau inégal. Toutes reposent sur une relation de type fonctionnel (de cause à effet, de moyen à fin, par exemple)». *La parole persuasive*, p. 178-179.

(136) نفسه.

وهذا الاعتبار غاب عنه شيء مهمّ يقضي بتعميم مقولة المنطق على الأشكال الخطابية، نظراً إلى اتّصال هذه المقولة بمعنى النّسق الّذي ينتظم الأقضية لغوية كانت أم خبروية تجريبية.

وقد تفطّن فلاسفة اللّغة إلى اتّساع مقولة المنطق وانتشار مساحتها، فهي مقولة تستغرق المعنى وضدّه[137]، فكأنّ لكلّ شيء منطقاً ولكلّ ظاهرة نظاماً وهو ما ينجرّ عنه ردّ الصّفة المنطقيّة المنسجمة مع معنى النّظام إلى الحجج المؤسسة على علاقة وظائفيّة يقوى فيها إسناد الوسيلة إلى الغاية والسّبب إلى النّتيجة، إسناداً

---

(137) عن المنطق، أعلاماً وقضايا وتحوّلاتٍ وحدوداً، راجع المؤلّفات التالية:
- http: logique.uqam.8m.com/histoire11.htm.

عنوان هذا المقال الموجودة على الموقع الإلكتروني المذكور (*Sémantique formelle et logiques non-classiques*)، وقد عالج تحوّلات علم المنطق، معدّداً أنواعه ذاكراً أعلامه.
- http: fr.wikipedia.org/wiki/logique.

وقد وردت ضمن هذا الموقع المخصّص للمنطق وقضاياه، جملة من الحدود نورد أهمّها:
- *«La logique est initialement l'une des grandes disciplines de la philosophie, elle est devenue au XXe siècle une partie des mathématiques. Aujourd'hui, elle est en outre partie intégrante de: l'ingénierie informatique, la linguistique, la psychologie cognitive et la communication sociale ».*
- *«La logique est l'étude de la nature, des concepts, de la vérité, des jugements et, de la validité des raisonnements. Elle se déploie ainsi aujourd'hui selon les quatre grands axes qui sont:*
  - *La théorie des ensembles.*
  - *La théorie des modèles.*
  - *La théorie de la démonstration.*
  - *La théorie de la calculabilité».*
- Grize (Jean-Blaise), *Logique et langage*, Editions Ophrys, 1997.

يراجع من هذا الكتاب، تساوقاً مع هذا المقام، الحديث المعقود على ضروب المنطق (المنطق الأرسطيّ، المنطق الرّياضيّ، المنطق الطّبيعيّ)، ص 11-23.
- Art. «Logique» (histoire), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).

علماً أنّ مقولة المنطق لا تعلّق بالمعنى فحسب، بل توصل كذلك باللامعنى، فهي مقولة حضور وغياب، مقولة انتظام وبعثرة، فكأنّ لكلّ ظاهرة، منطقاً ولكلّ شيء، نظاماً. تعميقاً لهذا الطّرح وغيره من وجهة نظر فلسفيّة فينومينولوجيّة، راجع كتاب
Merleau-Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.

وكذلك مقالة:
Rey (Olivier), *Sens et non-sens de la science*, http://new.humanite.fr/journal/2003-11-07-382099

ينتج عنه إحكام الرّبط الشكليّ بين العنصرين في خضمّ دائرة واحدة هي دائرة الإقناع والتيقين باعتبارها دائرة جذب مركزيّ في العمل الحجاجيّ الّذي يستهدف تحصيل الطّاعة وتحقيق النّجاعة[138].

لقد بوّب علماء الحجاج هذا النّوع من الحجج فرعين كبيرين وذلك حسب نسبة الحقائق بعضها إلى بعض، فإمّا أن تكون الحقائق من نفس الجنس ومن نفس الطّبيعة وإمّا أن تكون متباينة الجنس مختلفة الطّبيعة[139].

(أ) نمط الحجج التتابعيّة:

تكون الحقائق في هذا النّمط من الحجج، موحّدة الجنس، مشتركة الطّبيعة[140]، كما تدمج داخله أنواع من الحجج، تنجم عنها أنماط من الحجاج أهمّها:

• الحجّة السّببيّة (L'argument de causalité)[141]

تكثر الحجّة السّببيّة في جلّ الخطابات المنتجية غاياتها صوب الإقناع وتتضاعف وتشتدّ في الخطابات الّتي يرمي أصحابها إلى البرهنة العقليّة الصّارمة على حقائق اعتقدوا فيها وأطاريح دانوا بها.

والزّمخشريّ الّذي بنى تصوّراته التّأويليّة على نمط البرهان العقليّ، استخدم الحجج السّببيّة يستقوي بها على مناوئيه ويقنع من خلالها جمهوره.

وردُّ الحقائق إلى أسبابها يتضمّن فعلاً حجاجيًا يجعل تلك الحقائق أموراً متمكّنة ومصادرات راسخة لا تبدّل ولا تحوّل وإنّما تؤخذ مأخذ العقائد الكلّيّة الّتي تضاف إلى الإيمان بقداسة الخطاب وعلوّ منزلته، فيغدو بذلك كلّ مضمون

(138) راجع في ذلك: Traité de l'argumentation, op. cit.

(139) راجع في ذلك: La parole persuasive, op. cit. - La parole persuasive, op. cit., p. 178-199.

(140) نفسه.

(141) يقول بيلون، حاذياً إيّاها: «L'argument de causalité vise à rattacher l'un à l'autre deux événements. Plus précisément, un événement étant donné, il cherche à en établir la cause ou l'effet qu'en résulte». La parole persuasive, p. 179.

حجاجيّ رُدّ إلى سببه المحدث، حقيقةً كليّة ومنتهى مآليّاً متعالياً تمكّن واستقرّ بمفعول قانون عقليّ خلّصه من العموم وأدمجه في دائرة الخصوص، إذ ردّه إلى أصله وأنهاه إلى سببه[142] وإليك على ذلك مثالاً.

«فإن قلت: ما بالهم عدّوا بعض هذه الفواتح آية دون بعض؟ قلت: هذا علم توقيفيّ لامجال للقياس فيه كمعرفة السّور»[143].

يبيّن الزّمخشريّ في هذا المثال، سبب اعتبار الفواتح آية دون بعض رادّاً ذلك إلى ما يقتضيه العلم التّوقيفيّ وهو العلم الّذي تؤخذ حقائقه توقيفاً لا اجتهاداً، لأنّه علم أقضيته من السّماء وحقائقه من العلى، فردّ الاستفسار إلى سبب توقيفيّ، يتضمّن وعي الزّمخشريّ بمحدوديّة الاعتبار التّأويليّ وهو اعتبار يمكن أن يجوز عقلاً ومنطقاً ويمتنع توقيفاً.

وهذا الجواز الّذي يفسّر بعض الأقضية تفسيراً توقيفيًّا، قد يبدو متعارضاً وأحكام التّأويل العقليّ الّذي يقدّم حجج العقل على حجج النّقل في إثبات مدى مخالفة الله للبشر وما يتعلّق بذلك من توابع كلاميّة، انشغل بها علم الكلام فكانت بمثابة القضايا الجامعة الّتي عليها قام وبها تأسّس[144]. ولكنّ هذا الّذي بدا لنا تعارضاً، داخلٌ ضمن السّياسات الخطابيّة الّتي يقتضيها نظام القول، حتّى يتقدّم وينمو ويدرك ما قدّر له نعني تحقيق النّجاعة العمليّة وتمكين القوّة البرهانيّة. وبذلك تكون الحجّة السّببيّة، حجّة ذات حمل إقناعيّ وفعل حجاجيّ ينسجم بتوظيفها الخطاب وتتضاعف قوّته وتُبنى الأحكام الأخلاقيّة والعبارات القيميّة، على مبدإ إبراز مكانة تلك المآلات من نجاعة الأسباب أو استقامة النّتائج[145]، فردّ الفواتح آية دون بعض إلى الاقتضاء التّوقيفيّ، ينجرّ عنه حكم أخلاقيّ حاصل أمره أنّ للاعتبارات التّفسيريّة وللجوازات التّأويليّة، حدوداً تحتسب، رغم تعارضها مع الاحتمالات العقليّة، في بلورة النّسق البرهانيّ العامّ وداخل محيط الحجاج الأعمّ.

---

(142) نفسه، ص178-199.

(143) الكشاف، ج1، ص105 (طبعة مشتركة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده بمصر، 1966).

(144) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقليّ في التّفسير، (مرجع سابق).

(145) راجع في ذلك، بيغون، (مرجع سابق)، ص179.

وهذا الأمر كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك، من طبائع السّياسات الخطابيّة الّتي سنأتي على ذكرها في المقامات المخصّصة والأسيقة المعلومة.

• الحجّة النّاجعة/النّافعة (L'argument pragmatique)[146]

تدمج هذه الحجّة ضمن دائرة الحجج السّببيّة، فهي هيئة من هيئاتها وصورة من صورها ومدارها على تعبير حدث أو تقويم حقيقة من خلال نجاعة النّتائج أو استقامة الأسباب.

وهذا النّوع من الحجج ظاهر في المتون التّفسيريّة كلّها، تباينت أنواعها واختلفت مقاصدها، نظراً إلى أنّ كلّ مفسّر وهو يكشف خباء المعنى، منشغل بصدقيّة قوله، مأخوذ بقوّة برهانه، لذلك تغدو الحجّة النّاجعة، عنصراً استراتيجيّاً في حركة الخطاب، تبرز من خلالها وثاقة الآراء وقوّة المزاعم، حتّى تتمكّن في كيانات المتقبّلين حقائق يعتقد فيها ومآلات يعمل بها.

والحجج النّاجعة/النّافعة، ينجرّ عنها، نمط حجاجيّ يعلي الخطاب المبسوط على الجمهور إعلاءً تبدو مظاهره، مذ يشرع المؤوّل في التّوطين والتّقديم. ولنا في كشّاف الزّمخشريّ آيات تشهد وبيّنات تفصح، تأتي مأتى الصّراحة حيناً ومأتى التّكنية حيناً آخر، وذلك حسب الدّاعي المقاميّ والمقتضى السّياقيّ الّذي يوجّه حركة الخطاب ويحكم نظامه[147].

---

(146) يعرّفها بيفرن، قائلاً:

«*L'argument pragmatique consiste à apprécier un acte ou un événement en fonction de ses conséquences favorables ou défavorables*», *La parole persuasive*, p. 179.

علماً أنّ الحجّة النّاجعة/النّافعة تنتمي إلى صنف الحجج السّببيّة.

(147) الشّواهد على الحجّة النّاجعة/النّافعة في كشّاف الزّمخشريّ كثيرة، نورد بعضاً منها رغبات عنها:

- «فإن قلت: كيف صحّ في النّار المجازيّة أن توصف بإضاءة ما حول المستوقد؟ قلت هو خارج على طريقة المجاز المرشّح، فأحسن تدبّره...»، الكشّاف، ج1، ص81.
- «ولا يمتنع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصّة، إلاّ أنّ الأوّل أوضح وأصحّ...»، نفسه، ص97.
- «وهذا هو المطابق لصحّة المعنى، لأنّه لم ينزل من السّماء الماء كلّه، ولا أخرج بالمطر جميع الثّمرات ولا جعل الرّزق كلّه في الثّمرات...»، نفسه، ص100.

- حجّة الاتّجاه (L'argument de direction)[148]

إنّ لحجّة الاتّجاه، منزلة في كشّاف الزمخشريّ عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، وهو ما يجعلها حجّة فاعلة في الخطاب، بانية له. ومقتضى هذه الحجّة نقض موقف تأويليّ بما يؤول إليه. ولعلّ الشاهد الأتمّ على ذلك، موقف الزمخشريّ من الأول الظّاهر الّذي بنى عليه الأثريّون مواقفهم التّفسيريّة، وهي مواقف في نظر الزمخشريّ لا تتجاوز العتبات المعنويّة الأوّليّة وهي عتبات لا تقول حقائق النصّ بل تشارفها، فنقض تصوّرات الأثريّين، ثمّ من خلال ما آل إليه مُعامم التّفسيريّ الّذي لم تبرز به الحقائق المقدّر إبرازها بل غابت وانعدمت. وهذا الأمر يحمل مقصداً، مقتضاه الإيمان بالتّصوّر المحدث الّذي عرضه الزمخشريّ على جمهوره، إذ نقض المذهب الأثريّ وبيّن قصوره، نحجّة الاتّجاه ينجز عنها إقناع الجمهور من خلال تحريك مَلَكة الرّفض عنده بما يتعارض والتصوّرات النّاجعة في إدراك الحقيقة، مشغل كلّ مسلم دان بالنصّ واعتقد فيه، فنقض المواقف بما آلت إليه يجعل المتقبّل يقتنع اقتناعا طوعيًا ويؤمن إيمانًا إراديًا، بالمواقف البديلة الّتي تبني محيط الاعتقاد الجديد، محيط الفرقة النّاجية العدليّة، يعتقدون في مجازيّة الكلام الإلهيّ معبراً لتحقيق معانيه ومكاشفة غيبه[149].

وهذا التّصوّر الّذي يكثّر المعنى ويعدّد الدّلالة هو تصوّر يفتح النصّ المؤوّل على عوالم لم يكن يسكنها قبل ويمكّن الذّات المؤوّلة من دور لم يكن لها، نعني البحث في الأدلّة الشّرعيّة بحثاً عقليًا يثبّتها ويدعمها[150]. فتحقيق النّظر في تعالي

= - «وهذا أهدم شيء لمذهب المقلّدين، وأنّ كلّ قول لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت...»، نفسه، ص177.

(148) يحدّها بيغون، قائلا:

«*L'argument de direction consiste à critiquer une action ou un nom de la direction qu'elle prend, de la fin vers laquelle elle tend*», *La parole persuasive*, p. 183.

(149) عن اعتقاد أهل الاعتزال في مجازيّة الكلام معبراً لتجلية الحقيقة، راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقليّ في التّفسير، (مرجع سابق) وكذلك، النصّ والسّلطة والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصّة، مبحث «إشكاليّة المجاز: النّزاع حول الحقيقة»، ص173-212.

(150) نفسه.

الذّات الإلهيّة الحاضرة في تجريد الحرف القرآني وثخونة معناه[151] يتمّ في نظر الزمخشريّ من خلال تجلية المجاز تجلية تقف على الخباء الصّامت لا على الظّاهر المكشوف. وهذا الأمر يبطن موقفاً أنطولوجيًا من العالم يقدّر الحقيقة تقديراً يختلف عمّا تقدّره بها الأثريّون، لأنّ لكلّ نسق سياقاً ولكلّ منظومة دوافع، تلتزم بها المقاصد وتقدّ من آثارها التّأويلات[152]، فما عدّه البعض تعارضاً بين المناحي التّفسيريّة نعتبره نحن اختلافاً في هيئة الحقيقة وتعدّداً في إمكانات صوغها[153].

• حجّة المجاوزة (L'argument de dépassement)[154]

لقد اعتبر المنظّرون في حقلي الخطابة والحجاج، المجاوزة مبدأ أساسيًا في العمل الحجاجيّ الدّائر على الإقناع وسيلةً وتبديل المواقف غايةً، نظراً إلى أنّ هذا المبدأ مسكون بفكرة التّقدّم واستشراف المستقبل المنذور والمراهنة على آتيه[155].

وقد بدا هذا النّوع من الحُجج حاضراً في الكشّاف عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، حيث انبنت مقاصد الزّمخشريّ على ضرورة صناعة نمط تأويليّ عقليّ ينفذ إلى الحقائق في جواهرها ويستدلّ عليها استدلالاً عقليًا منطقيًا يعمل

---

(151) راجع في ذلك

- Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire*, op. cit.

- خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق).

(152) عن أثر الملّة والمذهب في تلوين فكر المفسّر/المؤوّل، راجع في ذلك، (فيدوح) عبد القادر، (مرجع سابق).

(153) إنّ ما اعتبره جلّ دارسي الفكر التّفسيريّ الإسلاميّ، تعارضاً بين الفرق، نعتبره من جهتنا، تنازعاً على حيازة الحقيقة وتملّك المنزلة، لأنّ الحقيقة الّتي ينشط عقل المفسّر لبيانها هي حقيقة تتوحّد في محيطها جلّ الفرق، فكأنّها كلّ لا يقبل التّجزئة وإنّما المتعدّد فيها، إنّما هو الوجوه والهيئات، وللوقوف على استتباعات هذا الزّعم النّظري، فلسفيًا وأنطولوجيًا، راجع على سبيل المثال:

Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, op. cit.

(154) يحدّها بيفرن، قائلاً:

«Plus on va loin, mieux c'est. L'argument du dépassement pousse à aller de l'avant. Il est fondé sur la croyance dans le progrès, qui veut que le temps qui passe soit marqué par des améliorations croissantes», *La parole persuasive*, p. 187.

(155) نفسه.

على تمكينها، عقائد جديدة يؤمن بها الجمهور المتقبّل وتتراجع بمقتضى صدقيّتها، كيانات المناوئين. وهذا الأمر جعل العمل الحجاجيّ المبنيّ على حجّة المجاوزة، مسكوناً بمبدأ إعادة بنية شفرات فهم الحقيقة الدّينيّة الّتي هيمن على أصولها الأثريّون حماة ومدافعين، أمداً من الزّمان طال، عضدتهم إمرة السّاسة، توافقت تصوّراتهم مع القول بالظّاهر يبرّر أعمالهم ويضمن لهم السّيادة والتّواصل[156]. لذلك اعتبر بعض المنظّرين، عمليّة الفهم عمليّة موصولة بالأسيقة الحاضنة والذّوات الفاعلة تتلوّن بها وتتحدّد من خلالها[157]. فكما أنّ للدّولة مؤسّسات وفاعلين، فإنّ للدّين مؤسّسات وفاعلين وهو ما قضى استتباعاً، بكثرة المعنى المتحصّل من النّصّ الدّينيّ، باعتباره كياناً منفعلاً بتلك المؤسّسات مطبوعاً بطابع أولئك الفاعلين، تباينت مشاغلهم واختلفت تصوّراتهم[158]. فالدّافع الموضوعيّ الّذي قضى، بتواتر حجّة المجاوزة واطّرادها في خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، إنّما هاجس الرّجل ببناء «إمبراطوريّة العقل» وإقامة مدائنه، حيث تغدو الحقيقة حاصلاً يستدلّ عليه بالبرهان لا مستجمعاً يتحصّل عليه بالتّوريث[159].

---

(156) عن أصول المذاهب السّياسيّة والإيديولوجيّة، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، **التّفسير والمفسّرون**، (مرجع سابق)، وكذلك، أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقلي في التّفسير**، (مرجع سابق) وكذلك، فيدوح (عبد القادر)، **نظريّة التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، (مرجع سابق)، ففي هذه المؤلّفات، إشارات تختلف باختلاف المقاربات، إلى علاقة الأصول المذهبيّة بالرّوافد السّياسيّة الّتي تعضد تلك الأصول وتقوّي سلطانها.

(157) عن علاقة الفهم، باعتباره عتبة من عتبات الفعل التّأويليّ، بالأسيقة الحاضنة والكيانات الفاعلة، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:

- Gadamer (H.-G), *L'art de comprendre, Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, op. cit.
- Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, op. cit.
- Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation* (traduit de l'anglais par Jean Pierre Cometle), P.U.F, Paris, 1992.

(158) عن علاقة الدّين باعتباره مؤسّسة، بالفاعلين الاجتماعيّين، راجع في ذلك خضر (العادل)، **الأدب عند العرب**، (مرجع سابق)، وخاصّة الباب الثّاني، (السّلالة المقدّسة أو شجرة أنساب الأعوان الوسائطيّين الجدد)، ص209-375. ومن هذا الباب نراجع، خاصّة، المقدّمة، ص209-218.

(159) لقد غدت الحقيقة مع أهل الاعتزال، صناعة عقليّة بعدما كانت مع الأثريّين، صناعة نقليّة. فهذا التّحوّل كثر هيئاتها وعدّد وجوهها.

وهذا التحوّل عدّه الناهرون على مؤسّسات الاعتقاد الأثريّ، خروجاً ومروقاً كما عدّوا الخطاب الرّاشح عنه، خطاباً مستقبحاً ممجوجاً، لذلك حَمِيَ وطيس التّنازع ونشطت آلة المخالفة بين الفرقتين، كلّ يحصّن اعتباره التأويليّ وكلّ يحوط معلكه، خوفاً من اندساس الطّارئ واختشاء من ضياع المنازل، لذلك نعتبر التّنازع بين الفرق الإسلاميّة، شغلهم النصّ القرآنيّ وحيّرتهم حقائقه، إنّما هو تنازع على ترشيح حماة الحقيقة واصطفاء الدّعاة والحافظين من ذوي المنازل المرموقة والمراتب العالية[160].

(ب) نمط الحجيج التّواجديّة

ينبني هذا النمط من الحجيج على التّواجد والتّصاهر بين العناصر المتكوّنة منها المفاهيم أوالمفدودة منها العلاقات والأعمال. والتّواجد الحلوليّ الّذي يتأسّس عليه هذا النّمط من الحجج، هو القانون الدّائرة عليه قوّة الحجيج التّواجديّة ونجاعتها، إذ إنّ حلول العناصر بعضها في بعض، يصنع ضرباً من التعلّق ونوعاً من التوحّد يقوى به الحِجَاج ويشتدّ من خلاله الاستدلال، على الأقضية التأويليّة والتّصوّرات الفكريّة الّتي ينوي المُحاجّ تبليغها وتمكينها، حقائق جديدة يعمل بها الجمهور عمل المطيع المقتنع لا عمل الخارج الرّافض[161].

وللحجيج التّواجديّة في التّنظير، أشكال ومظاهر نورد ما جلاّه الحضور في الكشّاف ونسكت عمّا غاب منه، حتّى لا نثقل كاهلنا بالتّزيّد ولا نشغل بالنا بالتّسيّد، فتضيع الغاية ويعدم المقصد.

* الشّخص/العمل والعمل/الشّخص[162]

إنّ للصّورة الّتي يصنعها الخطيب/المحاجّ لشخصه، زمن يلفظ الكلام في مقام مخصوص، من الآثار ما يصيّرها صورة فاعلة في توجيه حركة الخطاب

(160) خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، ص209-218.

(161) يقول بيلمان، في شأن هذه الحجيج القائمة على علاقات التّواجد:

"On peut tirer argument d'une relation de coexistence entre les choses que se soit entre une personne et ses actes, entre un groupe et ses membres ou entre un concept et les éléments qui le constituent». La parole persuasive. P 188.

(162) نفسه، ص189-191.

توجيهاً تدرك به استجابة الجمهور وتستحصل طاعة المتقبّل. وقد وعى الزمخشري مركزية هذا القانون ـ وهو من خَيْر قوانين البلاغة العربيّة و تفطّن إلى مأتى توليد الاستمالة وليّ الأعناق التذاذاً واستحساناً ـ، لذلك عمل على نحت صورة لشخصه ـ باعتباره لافظ الكلام الأوّل ومركز المقام الأوحد، صافية لا كدر فيها، مقدّسة لا اعتراض عليها. وهذا الأمر حوته خطبة الكتاب ودلّت عليه توطئته[163].

إنّ تحسين الصّورة يتولّد عنه قتل الشكّ وإلغاء الرّيب، حتّى تكون استجابة الجمهور تامّة وطاعته عامّة. فينتج عن ذلك عمل يقتفي أثر التمام الّذي بدت عليه صورة الخطيب/ المحاجّ واتّسمت به هيئاته. فكأنّ التّواجد بين الصّورة المصنوعة والعمل المنذور، نداء مبطن يتوجّه به باثّ الخطاب إلى جمهوره الحاضر أو المفترض، لتحقيق التّطابق بين الكيانين وإنشاء التّواجد بين الذّاتين. وهذا المطلب ـ إن جاز وتحقّق ـ قوي به الحِجاج وانبثقت عنه النّجاعة وهي الغاية الأولى في كلّ مسار حِجاجيّ، يقاس توفّق مسعاه بمآل نواياه[164]. وهذا القانون نعني صناعة صورة للشخص، لا يقتصر على باثّ الخطاب وحده بل يتعدّاه إلى الشّخوص الأخرى المستحضرة، يقوى بها البرهان ويتمكّن من خلالها الدّليل.

إنّ الصّور المصنوعة لشخوص الخطاب الفاعلة، تحدّد في هذا المقام، الأعمال المقدّرة والمآلات الممكنة، فكلّما كانت صورة الشّخص كاملة، كان العمل أكمل وكلّما كانت صورة الشّخص ناقصة، كان العمل أنقص[165]، وهذا التّجادل بين الشّخص والعمل، مأتاه كون الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ثقافة قائمة على

---

(163) **الكشّاف** ، ج1، ص6-9.

(164) عن تطابق المسعى الحجاجيّ الّذي تضطلع به المتقدّمات مع المآل والمنتهى، راجع في ذلك، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، وكذلك بيفون، (مرجع سابق).

(165) إنّ الصّورة الّتي يصنعها المحاجّ لشخوص خطابه الفاعلة، تحدّد قوّة العمل في حال الكمال وضعفه في حال النّقص، لذلك عمل الزّمخشريّ ـ وهو من خير مقامات الكلام وارتاض بخصائص المجال التّداوليّ العربيّ الإسلامي ـ، على تزيين مظاهر شخوصه الفاعلين، باعتبارهم في سياق تأويله، حججاً/ سلطاً يدعمون القبل ويقوّمون التأويل. للوقوف على مظاهر هذا العمل، راجع من **الكشّاف** السّياقات التّالية:

- **الكشّاف**، ج1، ص6-9، يصنع الزّمخشريّ في خطبة كتابه صوراً كاملة وهيئات تامّة لشخوص فاعلين، (الله/ محمّد/ القرآن/ الفرقة النّاجية العدليّة...) يسند بتلك الشّخوص/ الصّور تأويله ويقوّي مراجع برهانه.

سلطة الرّجال باعتبارهم حَمَلة حقائق ومخازن تجارب، فإن ارتجّت صورهم، انعدمت سلطهم وغابت حقائقهم[166].

• الجماعة والفرد[167]

يحدث التّواجد ههنا بين «الفرقة النّاجية العدليّة»، جماعة والزّمخشريّ فرداً، فتصير بذلك مقالاته في شؤون النصّ، يتأوّل معانيه ويجلّي مغازيه، صدى لمبادئ تلك الفرقة، تزعّم قيادتها وتعهّد بمواصلة إرثها وتنفيذ نذرها[168].

وهذا الأمر أورده الزّمخشريّ إيراد المصرّح لا إيراد المكنّي، إذ يقول: «ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة النّاجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدّينيّة، كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتّعجّب، واستطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك حتّى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم (الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل)...»[169]، فاستجابة الزّمخشريّ إلى مقترحات فرقته، ليس تلبية لأمر بقدر ما هو تنفيذ لرغبة جماعة اصطفت من رأت فيه الكفاءة، فأعلت شأنه ورفعت منزلته، حتّى يكون من بين الّذين استطاعوا تجلية الغيم وترجمة السرّ. وهذا التّواجد بين الزّمخشريّ شخصاً، والفرقة النّاجية العدليّة جماعةً، يقوّي نفوذ الخطاب التّأويليّ ويجعل فعله في الجمهور فعلاً مسنوداً بقوّة الإجماع الحاصل من أفراد الجماعة اختاروا وانتخلوا وهو ما ينجرّ عنه كون الخطاب المصنوع على النصّ القرآنيّ، خطاباً يؤوب إلى المراجع ويعود إلى الأصول النّظريّة المتضمّنة نواحي اعتقاديّة ومبادئ تصوّريّة، وهو ما يضمن للحقائق النّاشئة، بمفعول التّصاهر بين الفرد والجماعة، ضرباً من النّجاعة العمليّة ونوعاً من

= - نفسه، ص303.
- نفسه، ص319.

(166) عن سلطة الرّجال في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، باعتبارهم أعواناً وسائطيين، راجع خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق) وخاصّة الباب الثّاني، (السّلالة المقدّسة أو شجرة أنساب الأعوان الوسائطيين الجدد)، ص207-375.

(167) بيفرن، (مرجع سابق)، ص195.

(168) الكشّاف، ج1، ص8.

(169) نفسه.

الفاعلية الرّمزيّة الّتي بها تتبذّل مزاعم المدّعين وتتمكّن عقائد العاملين[170].

• المفهوم/المكوّن[171]

إنّ المفهوم المركزيّ الّذي يدير خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، إنّما هو مفهوم المجاز باعتباره مفهوماً بلاغيًا داخلاً في علم البيان، علماً حاضناً حركة الأول مرخّياً نظام القول.

فالاستناد إلى المجاز مبدأً، عند الزّمخشريّ، جعله يتصوّر المعنى، تصوّراً يعي أنّ لهذا الحاصل خانتين، خانة الحقيقة وخانة المجاز. وهذا الوعي صيّر تعامل الزّمخشريّ مع معاني النصّ القرآنيّ، تعاملاً لا يقف عند عتبات الكشف الأولى بل يتجاوزها إلى الغور السّحيق والأصل العميق الّذي للألفاظ، فمعانيها لم تعد متاحة بجليّها الكشف المعجميّ، بل صارت محصّنة لا يقولها إلاّ التّجويز ولا يؤديها إلاّ الإمكان. وهو ما انعكس على طريقة تسمية الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلامية الّتي صارت مع المعتزلة، قائمة على الاحتمال، قابلة صوراً وهيئات تعدّد أشكالها وتكثّر مظاهرها[172].

فالتّواجد الحاصل بين مفهوم المجاز ومكوّناته (الاستعارة ـ الكناية ـ التّلويح...)، نشأت عنه حقائق ذات قيم حِجاجية، اعترض من خلالها الزّمخشريّ، على تصوّرات أهل الظّاهر بجميع فرقهم، وذلك من خلال نفي تلك التّصوّرات وإبطالها، بنظام تأويليّ ادّعى فيه صاحبه الكمال ونسب له النّجاعة، به يُبلغ الحقّ ومن خلاله يُدرك اليقين.

وهذا النّذر التّأويليّ الّذي أقام الزّمخشريّ على نجاعته الدّليل احتجاجاً واستدلالاً، غايته لفت نظر السّامع/القارئ، إلى صدقيّة المقال وتماسك الادّعاء، ومن ثمّة حشره في خضمّ دائرة اعتقاديّة قائمة على صرامة البرهان العقليّ ومتانة

(170) بيفون، (مرجع سابق)، ص195.

(171) نفسه، ص195-196.

(172) عن حقائق هذا التّصوّر وأصوله واستتباعاته، راجع، أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقليّ في التّفسير، (مرجع سابق).

الاستدلال المنطقيّ في مقاربة القضايا الكلاميّة الّتي انشغل بها الفكر الاعتزاليّ فدافع عنها وانتصر لها[173].

وقد استدعى مفهوم المجاز، باعتباره مفهوماً مركزيًّا في نظام الزمخشريّ التأويليّ، مقابلاً مفهوميًّا حادثاً، نعني الباطن وهذا الحادث المفهوميّ عمّق القصد إلى ضرورة إنشاء نمط تأويليّ، يصير بمقتضاه التّعامل مع أقضية النصّ المعنويّة، فعلاً تأويليًّا، لا حدثاً تفسيريًّا[174].

وكون أقضية النّصّ المعنويّة، فعلاً تأويليًّا، معناه اعتبارها، كيانات مغرسة في عمق مبتدئها، نعني اللّوح المحفوظ الّذي كتب فيه المعنى الأوّل وأودع الحافظ الأصل اللّدنيّ، مطلب كلّ مفسّر، ادّعى الكمال وحمل نفسه على ترجمة هيئات منه تقترب من ذاك الأصل، تتأوّله وتنثر نظمه الّذي أحكمت نسجه يد الغيب، فضمّنه حكمه وحمّله أسراره. لذلك اشتقّ علماء الكلام - والزمخشريّ واحد منهم - مفهوم الباطن توافقاً مع أصل الحقيقة المدفونة في الغيب، يكثر في شأنها الكلام، يقاربها ولا يقولها. وهذا ما جعل البعض يعتبر وهو يفترض «أنّ معنى القرآن الأصليّ الّذي تجسّم دون تقطيع المعنى واللّفظ ودون تعجيم التّاريخ، وهو ذاك الوارد في أمّ الكتاب (...) أي في اللّوح المحفوظ (...) وبتميّز القرآن عن سائر الأقوال بغياب بأنّه غياباً ماديًّا مطلقاً (...) وبغياب الرّسول، غاب كل اتّصال بباث القول أي بالله. ومثّل هذا عند بعض المفسّرين أحد وجوه عسر التّفسير (...) لذلك نقرّر أنّ جميع تفاسير القرآن، ليست سوى معانٍ ثوانٍ ممكنة لا يعقل أن يدّعي أحدها موافقته للمعنى الأوّل»[175].

إنّ مفهوم الباطن باعتباره من توابع المجاز يجعل النمط التأويليّ الكلاميّ نمطاً يسعى الحقيقة الّتي يدّعي إصابتها، إذ يفسّر النصّ وينثر معناه، يصبو إلى ملامسة الجواهر في بواطنها وترجمة الأفعال المنجزة عنها، ترجمة برهانيّة عقليّة يقوى بها الدّليل ويستقيم من خلالها التّأويل وهذا المسلك الّذي سار في شعابه

(173) نفسه.

(174) نفسه.

(175) يوسف (ألفة)، تعدّد المعنى في القرآن، (مرجع سابق)، الخاتمة، ص404-405.

الزّمخشري، يبطن اعتقاداً ويخفي تصوّراً، مداره على ضرورة استبدال المعنى الأثري القائم على سلطان الظّاهر بمعنى نظريّ قائم على شدّة البرهان، آلة يستدلّ بها على الحقيقة الغائبة في الأزل التّائه الّذي يتأوّل ولا يفسّر، فتنجلي بعض رسومه وتبدو بعض هيئاته ويبقى البعض الآخر كالسّراب يُرى ولا يلمس. وهذا الأمر يدخلنا في خضمّ تأويليّ ومعترك أنطولوجيّ نرجئ فيه الكلام إلى حين جوازه في مقامات لاحقة وفي مواطن تالية.

(ج) حجّة السّلطة (L'argument d'autorité)[176]

لقد اتّصل بهذا المشغل جمع من الكتب كثير وزخم من الآراء وفير[177]، نظراً إلى أوّلية هذا المبحث في تصوّرات المنشغلين به مفكّرين وفلاسفة، محلّلي خطاب وبلاغيّين. وحجّة السّلطة مفهوم جامع لا يقتصر على وجه من السّلطة معلوم، بل يكاد أن يدرك كلّ ما من شأنه أن يحدث عنه ائتمار أو ينجم منه إسار، يفضي بتمكين الحقائق المعروضة والآراء المبسوطة على كيانات الجمهور، يؤمن بها ويعمل بتعاليمها. وقد سبق أن انشغلنا بحجّة السّلطة ـ ونحن نحلّل الحِجاج في مجرى الرّواية والأثر ـ إذ جلّينا أهمّ مظاهرها ووقفنا عند أبرز أفعالها وأدلّ آثارها، تبيّن لنا أنّ للمعنى الأثريّ سلطه الفاعلة، أجلاها الإجماع والسّلف والنصّ والحديث وهي سلط حرّكت المنظومة الاعتقاديّة الأثريّة وسيّجت مجال الحقيقة فيها.

فالمعنى/الحقيقة، في تصوّرات الأثريّين، معنى لا يبنيه الفعل التأويليّ بل يحمله الأسلاف ويحقّقه الإجماع. وهذا التّصوّر، يجعل المعنى/الحقيقة، حاصلاً جاهزاً ساكناً في صدور الرّجال، مخبّأً في أفئدة الصّحابة والمقرّبين، لذلك يجنح

---

(176) للوقوف على متعلّقات هذا المفهوم، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص410-417، وكذلك بيفرن، (مرجع سابق)، ص191-194.

(177) للوقوف على أصالة مبحث حجّة السّلطة في الفكر النظري الفلسفيّ، راجع على سبيل المثال المؤلّفات التّالية:

- Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, les éditions de Minuit, Paris, 1977, (l'argument d'autorité, p. 108-132).
- Arendt (Hannah), *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, (traduit de l'anglais sous la direction de Lévy (Patrick), (*Qu'est-ce que l'autorité?*, p. 121-185).
- Kojève (Alexandre), *La notion de l'autorité*, Editions Gallimard, Paris, 2004.

المفسّر الأثريّ إلى تصدير تأويلاته ودعم تخريجاته وترشيح تصوّراته، بالأقوال المحفوظة عن الأسلاف يقوى بها الخطاب وتحصل نجاعته. وهذا ما يجعلنا نعتبر من جهة الوعي التّاريخي القاضي بتبدّل المفاهيم الفاعلة والسّلط المحرّكة، من زمان إلى زمان، ومن طور إلى طور، أنّ مفهوم حجّة السّلطة، مفهوم متحوّل يبنى ويستحصل من خلال ما يستجدّ من الأفكار وما يحدث من المواقف الّتي تظهر وتعلو، فتتمكّن وتستقرّ لتصير فاعلة، تحكم معتقدات الأمم وتوجّه أنظارهم إلى العالم والكون[178].

ولمّا كان التّنازع بمعناه الفكريّ وبمفهومه الفلسفيّ، قائماً بين المناحي التّفسيريّة، فإنّ للمنحى النّظريّ، سلطه الفاعلة الّتي يقوى بها الخطاب ويتمّ استنادا إليها التّدليل. والنّاظر في كشّاف الزّمخشريّ عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، لظافر دون عناء، بتواتر ظاهرة، حاصل أمرها غياب الرّواية وانعدام العنعنات إلاّ في مواطن قليلة ومواضع قصيرة ترد عابرة فلا تلحظ وتجيء حسيرة فلا تدرك[179]. وهذا التقلّص الجاري على الرّوايات والعنعنات الّتي كانت في المنحى الأثريّ، محرّكاً مركزيًا في الخطاب وسلطة قويّة في الاحتجاج وتمكين الحقائق، يبطن موقفاً من طرائق الاستدلال على الأقضية بالأحوال السّاكنة في الكون النّصّي وبالتّالي بناء نسق تأويليّ يفكّك مكوّنات الخطاب ولا يتستّر وراء ما أجازه الأسلاف وزكّته سُلَط الأمر والنّهي. وهذا الأمر يعني أنّ الزّمخشريّ الّذي يعتبر صورة الإسلام الحقّ، مضمّنة في الآراء الاعتزاليّة ونذور الفرقة النّاجية العدليّة التّأويليّة، يحتجّ على مزاعمه تلك بمبادئ أولئك ويستدلّ على تصوّراته بما جاز لهم وامتنع على غيرهم، فاختصّوا به فريداً وقصروا عليه تأبيداً، فهو يستبدل

(178) نفسه.

(179) إنّ ظاهرة خفوت الرّواية في كشّاف الزّمخشريّ، دليل صريح على تحوّل الفكر التّفسيريّ الإسلاميّ من فكر أثريّ إلى فكر نظريّ، وذلك بمفعول جملة من العوامل الذّاتية وجمع من الاقتضاءات الموضوعيّة الّتي صاحبت هذا التّحوّل وزامنت ميلاد هذا التّغيّر، وللوقوف على مظاهر هذا التّحوّل، راجع المؤلّفات التّالية:
- نظرية التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، (مرجع سابق).
- مذاهب التّفسير الإسلاميّ، (مرجع سابق).
- التّفسير ورجاله، (مرجع سابق).
- التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق).

سلطة بسلطة لإحداث التوافق بين ما تقضي به المبادئ التصورية والتحقيقات العملية المتمثلة في تأويل سور القرآن وآيه، باعتبار الأفق التأويلي، تحقيقات وتمثيلات لمبادئ نظرية سالفة وأصول اعتقادية راسخة توجّه حركة الأول وترسم حدودها. وحتى نقف الوقوف الأبين على مظاهر حجّة السّلطة في كشّاف الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، لا بدّ أن نشير إلى أنّ لحجّة السّلطة ألواناً وصنوفاً، أشكالاً وهيئات لا تقتصر على ما يتعيّن، فيحدّ حدًّا اسميًا أو مكانيًا أو زمانيًا، بل تتجاوز ذلك إلى ما يتعدّى المحسوس إلى المعقول، كأن يصبح مفهوم مّا، حجّة سلطة يمكّن الاعتقاد ويرسّخ اليقين[180] فكأنّ شرط نجاعة الخطاب، موصول ضرورة باستناده إلى أسباب تُقوّيه وركائز تدعمه. وهذا الأمر عائد، فيما نتصوّر، إلى حاجة الجمهور المسلم، إلى عقائد موثّقة بسلطان الجماعة، لا إلى تأويلات عارية، إلاّ من اجتهاد الفرد، لأنّ المخيال العربيّ الإسلاميّ، مخيال يتقوّم أساساً بسلط الرّجال يعضدون ويزكّون، يشرّعون ويفعلون. لذلك حافظ الزّمخشريّ على الخلفيّة المخياليّة المحرّكة واستبدل الآليّة البرهانيّة الذّاتية[181]. وهذا ما سنعمّق فيه النّظر في الموطن المخصّص لدراسة السّياسات الخطابيّة والاستراتيجيات الحجاجيّة.

فما هي أشكال حجّة السّلطة وماهي الأفعال الرّمزيّة الحادثة من خضرها داخل النّسق التأويليّ الّذي يروم الزّمخشريّ إحداثه وإقامة الدّليل عليه؟

---

(180) عن أنواع حجّة السّلطة في الأسيقة النظريّة، راجع المؤلّفات التالية:
- *L'inconscient malgré lui* (*l'arguement d'autorité*, p. 108-192), op. cit.
- *La crise de la culture* (*Qu'est-ce que l'autorité ?* p. 121-185), op. cit.
- *La notion de l'autorité*, op. cit.

تكاد كلّ هذه المؤلّفات أن تجمع على أنّ حجّة السّلطة، مفهوم ذو صيغة مجرّدة يفعل في كيانات المتقبّلين من خلال ضرب من التّسلّط الرّمزيّ يغري به الأذهان ويرسّخ من خلاله الاعتقاد في الآراء والمواقف الّتي ينوي باثّ الخطاب تمكينها في عقول سامعيه وترسيخها في عواطف مستقبليه. واتصالُ حجّة السّلطة بالتّجريد المقوليّ، مصدره أصلها الّذي تردّ إليه، نعني الدّولة باعتبارها فكرة وتصوّراً تمارس «فعلها الذّكيّ» من خلال مؤسّسات الأمر والنّهي، بما هي تشكيلات مرئيّة لذلك الفعل الذّكيّ. وللوقوف على هذه القضايا وغيرها، راجع:

Burdeau (Georges), *l'état*, Editions du seuil, Paris, 1970.

(181) لئن تمكّن الزّمخشريّ من تحييد سلطة السّلف المتمثّل في الرّوايات المسندة إلى •

• سلطة العقل

لقد أثر عن الزّمخشريّ قوله «امشِ في دينك تحت راية السّلطان ولا تنَ بالرّواية عن فلان وفلان»[182]، فهذه الموعظة الّتي تبطل سلطة الرّواية بتظهير سلطة الدّراية، تنمي للعقل باعتباره «مجموعة من العلوم الضّروريّة الّتي يخلقها الله في المكلّف وهي علوم لا ينفكّ عنها الإنسان ولا يشكّ في متعلّقها، هذه العلوم الضّروريّة هي الأساس الّذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق التّفكير والنّظر في الأدلّة»[183]، دوراً في تحصيل المعرفة، معرفة «نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل»[184].

فالاستدلال على الأقضية العقديّة، يتمّ استناداً إلى ملكة العقل لا اتّباعاً لمواريث النّقل وهذا الأمر في التّصوّرات الاعتزاليّة، ليس تقليلاً من حجيّة النّقل بقدر ما هو تقوية لما قد يبدو من الأفكار متماسكاً ومن المزاعم صحيحاً لدى الأثريّين الّذين أخذوا تلك الحقائق أخذاً دون برهان عقليّ أو إثبات منطقيّ. فالزّمخشريّ، إذ يستبدل سلطان النّقل بسلطان العقل، غنما يرمي إلى تحقيق النّظر وتمتين البصر فيما بدا من تأويلات وفيما عرض من حقائق، لم يكن للأثريين عليها برهان متين أو دليل رصين وقد بدا الأمر في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة من خلال جملة من المظاهر أهمّها:

• **أولويّة العقل على السّمع**، وذلك في ترجيح الأقضية التّأويليّة[185].

---

* الصّحابة والتّابعين، فإنّه حافظ على الغاية من إسناد الرّوايات، نعني ترسيخ اليقين وتمكين الدّليل وهذا يعني أنّ الزّمخشريّ، استبدل جماعة (السّلف) بجماعة الخلف، (الفرقة النّاجية العدليّة)، وذلك حفاظاً على مبدإ إسناد الأول إلى مرجع ثبت صدقه وقوي سلطانه.

(182) الجوينيّ (مصطفى الصّاوي)، **منهج الزّمخشريّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (مرجع سابق)، إذ أورد هذا المثل السّائر، استناداً إلى المقالة السّابعة والثّلاثين من **أطواق الذّهب في المواعظ والخطب** للزّمخشريّ، ص64 لبيان موقف الزّمخشريّ من الرّواية، باعتبارها مظهراً من مظاهر تعطيل عمل العقل، تحجب الحقيقة ولا تظهرها.

(183) أبوزيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقليّ في التّفسير**، (مرجع سابق)، ص241.

(184) نفسه، ص245.

(185) **منهج الزّمخشريّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (مرجع سابق)، ص92 ومابعدها، (منهج الزّمخشريّ في تفسير القرآن).

• أولوية العقل على الشريعة، من جهة إثبات الأوّل للثاني إثباتاً يقوى به الزعم ويصحّ من خلاله الزّعم. فالشريعة بوصفها حقيقة وحاصلاً إيمانيًا تحتاج، لكي تستقيم، إلى برهان العقل وصدق المنطق[186].

• إحالة النظر في الآي والسّور، لتجاوز الظّاهر إلى الغورالباطن، حيث تسكن الحقائق ويتوطّن المعنى الأصليّ. وإحالة النّظر في الآي والسّور، إنّما أتّه العقل باعتباره جملة من العلوم الموهوبة إلهيًا للتبصّر والتأمّل في العلامات العارضة والإشارات المحيلة[187].

• تقليب معاني الآي والسّور حتّى تكشف عن بطونها وتجود بخافيها وهذا التقليب من مبادئ العقل ومن مقتضياته، يرى الأمر وجوهاً ويقدّر الشيء إمكاناً، حتّى يحصل التوافق في آخر المسار بين الجواز والإمكان صرامة منطقية واستقامة عقلة، إذ من الأقضية التأويليّة ما لا يجوز شرعاً ويصدق عقلاً[188].

وفي هذا الأمر دعوة إلى تصدير الأقضية بالعقل لا بالشرع، لأنّ صحّتها فيه وصدقيّتها منه.

• الاستدلال بالنصّ على قداسة العقل وعلوّ مرتبته، وهذا الأمر الّذي يقضي بقداسة العقل ببرهان النصّ، طاقة حجاجيّة عالية تثبت بها قوّة العقل باعتبارها قوة مزكّاة بالنصّ مشهوداً عليها ببرهان السّماء[189]. وهو ما يمكّن العقل حجّة يُفاد بها التأويل وتحصل من خلالها المراتبة بين ما أُحكم من الآي وما تشابه، بردّ بعضه إلى بعض لتحصيل التوافق بين المبادئ النظريّة الاعتزاليّة بوصفها شاهدة على الاستقامة المطلقة والبرهان القويم، والمعاني النّصّية الحاملة مبادئ تلك الاستقامة والمتضمّنة علامات ذاك البرهان[190].

إنّ هذه المظاهر الدالّة على تحكّم مَلَكة العقل في العمل التأويليّ بما هو مجاوزة ضروريّة لعتبة الظّاهر وانحشار اقتضائيّ في عوالم الباطن، تتضمّن أبعاداً

(186) نفسه.
(187) نفسه.
(188) نفسه.
(189) نفسه.
(190) نفسه.

تقضي بتحويل جهة استحصال المعنى من النصّ القرآنيّ وطرائق البرهنة عليه. فالزمخشريّ وهو يبرهن على مكانة العقل بالنصّ، إنّما يدعو جمهوره إلى الإيمان بما تقرّر من مكانة العقل تسمّى بها شرعاً وإجراء واطّراح طرائق الأثريّين الّذين حافظوا على قانون الظّاهر باعتباره في عقائدهم، الجهة الوحيدة الّتي من نبعها يدرك المعنى الأصليّ ويبنى التّأويل الحقيقيّ وهذا المطلب جعل الزّمخشريّ والمعتزلة عامّة لا يقفون على ما يمكن تكميمه عقليًا في تأويل المقاصد الدّينيّة والقضايا الشّرعيّة الّتي يزخر بها النصّ وتفيض بها دلالاته، الأمر الّذي جعل النمط التّأويليّ الاعتزاليّ في نظر بعض من اشتغل بفكر هؤلاء، ضرباً من التّوفيق المسقط بين المبادئ الاعتزاليّة النّظريّة والمآلات التّأويليّة الّتي توصّل إليها عقلهم واتّصل بها إدراكهم. فنجم عن ذلك تقليص في الإمكانات المعنويّة الّتي للنصّ أمام التّحديدات المذهبيّة، تطلب النصّ برهاناً على مصداقيّتها ولا تأتي به بياناً على ما جاز من الدّلالات وما استقام من المعاني قضى بها السّياق وأجازها المقام. فبدل أن يتحقّق العمل التّأويليّ، ينجز النّدر الإيديولوجيّ ويحدث التّشاغل بين مطالب النصّ المؤوّل ومقتضيات الذّات المؤوّلة، بطريقة تتعاكس فيها المبادئ وتختلف داخلها الأحكام[191].

إنّ اختيار العقل لدى المعتزلة عامّة، حجّة سلطة يقام بها الدّليل ويستقيم من خلالها التّأويل، جعل آراءهم كلّها موصولة بما يرجّحه الدّليل العقليّ وهو ما أمكن أن نتوصّل بصحيح النّظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار...»[192]، ولكنّ العقل باعتباره مَلَكة نهبها السّماء، لإثبات حقائقها وتمكين عقائدها، يعمل من خلال الوسيط اللّغوي الّذي يترجم إمكانات العقل ويصوغها كلاماً وهذا الأمر يجعلنا نعتبر اللّغة بمفهومها العامّ[193]، حجّة سلطة تسوس الخطاب التّأويليّ في

(191) **التّفسير والمفسّرون**، (مرجع سابق)، وخاصّة الحديث الدّائر على الكشّاف، ص429-482.

(192) أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقليّ في التّفسير**، (مرجع سابق)، ص47، إذ ينقل هذا الحدّ عن الباقلاني، (القاضي أبو بكر محمّد بن الطّيب)، في كتابه **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق، السّيد عزّت العطار الحسينيّ، تعليق وتقديم، محمّد زاهد الكوثريّ، مكتب نشر الثّقافة الحديثة، مصر، 1950، ص14.

(193) نقصد بمفهوم اللّغة العامّ، مختلف أنظمتها (الصّوتيّة ـ المعجميّة ـ التّركيبيّة ـ الدّلاليّة)، باعتبارها أنظمة بانية نسق اللّغة، مقيمة نظامها، وقد توسّل الزّمخشريّ بهذا المفهوم °

الكشاف وتبني نفوذه الاستدلاليّ الّذي به احتجّ الزمخشريّ على مقرّراته التأويليّة يكانع بها الخصوم ويقنع بواسطتها الأنصار والأوفياء.

• سلطة الدّليل اللّغوي

إنّ ما يجعلنا نعتبر الدّليل اللّغويّ حجّة/سلطة في كشّاف الزمخشريّ عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، إنّما هو الحضور المكثّف للمصادر اللّغوية مثل:

- كتاب سيبويه
- إصلاح المنطق لابن السكّيت
- الكامل للمبرّد
- الكتاب المتمّم في الخطّ والهجاء لعبد الله بن درستويه
- كتاب الحجّة لأبي عليّ الفارسيّ
- كتاب التمام لابن جنّيّ
- التّبيان لأبي الفتح الهمدانيّ[194]

وهذا الحضور المكثّف للمصادر اللّغويّة أفاد منه الزمخشريّ، لإقامة الدّليل على تخريجه وإثبات الحجّة لتأويله، حتّى تستقيم صحّته في كيانات الجمهور لا ردّ ولا اعتراض، نظراً إلى ما تتّسم به العلامة اللّغويّة في المنظومة الاعتقاديّة الإسلاميّة من صدقيّة تتجاوز الإبلاغ إلى التقديس، لذلك فإذا احتجّ بها المؤوّل، كانت حجّة لا تدفع إلاّ بما يقوى عليها من الأدلّة الأخرى تراجعها وتحدّ من نفوذها[195]، فتكثيف الاحتجاج بالدّليل اللّغوي، يضمن اقتناع الجمهور بما يستخرج من تأويلات كامنة في بطون الآي والسّور، صاغتها اللّغة وحملتها

---

* الّذي للّغة وصرّفه في كشّافه تصريفاً تكاثف واطّرد، حتّى صار لوناً مفرداً، وسم به أوله وعلق به فسره، صارت بمقتضاه اللّغة حجّة/سلطة، لا حقيقة خارج جوازاتها ولا يقين تأويليًا، دون وساطاتها.

(194) **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (مرجع سابق)، ص 90-91

(195) عن تلبّس الكلام العربيّ بصفة التّقديس، راجع (أبو زيد) نصر حامد، **النص والسلطة والحقيقة**، (مرجع سابق) وخاصّة، «القرآن، العالم بوصفه علامة»، ص213-285 وكذلك، أركون (محمّد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، (مرجع سابق).

الكلمات، لذلك استقام أمر الابتداء في كلّ فعل تأويليّ بالعتبات اللّغويّة، نافذة على المحاصيل التّأويليّة.

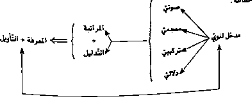
وهذه الظّاهرة لا يكاد أيّ سياق في الكشّاف، يخلو من تواترها[196]، فكأنه

---

(196) إنّ الأمثلة على وجود ظاهرة الابتداء بالمداخل اللّغويّة في الكشّاف، كثيرة كثرة لافتة. إليك بعضاً منها ونماذج عنها:

- «فإن قلت: لما صحّت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد. قلت: وقعت الإشارة إلى ﴿الٓمٓ﴾ بعدما سبق التكلّم به وتقضّى. والمتقضّي في حكم المتباعد، وهذا في كلّ كلام...»، الكشّاف، ج1، ص41.
- «فإن قلت: أخبرني عن تأليف ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ مع ﴿الٓمٓ﴾ قلت: إن جعلت ﴿الٓمٓ﴾ إسما للسورة ففي التّأليف وجوه: أن يكون ﴿الٓمٓ﴾ مبتدأ و ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ ثانياً والكتاب خبر والجملة خبر المبتدأ الأول، ومعناه أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كأنّ ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وأنّه الّذي يستأهل أن يسمّى كتاباً، كما تقول: هو الرّجل، أي الكامل في الرّجوليّة، الجامع لما يكون في الرّجال من مرضيّات الخصال...»، نفسه، ص42.
- «والمتّقي في اللّغة إسم فاعل، من قولهم وقاه فاتّقى والوقاية فرط الصّيانة ومنه فرس واقٍ وهذه الدّابّة تقي من وجاها إذا أصابه ضلع من غلظ الأرض ورقّة الحافر، فهو يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء يؤلمه وهو في الشّريعة الّذي يقي نفسه تعاطي ما يستحقّ به العقوبة من فعل أو ترك...»، نفسه، ص45.
- «تمنّى كتاب الله أوّل ليلة والاشتقاق من منى إذا قدر، لأنّ المتمنّي يقدّر في نفسه ويحرز ما يتمنّاه وكذلك المختلق والقارئ يقدّر أنّ لكلمة كذا بعد كذا. وإلاّ أمانيّ: من الاستثناء المنقطع وقرئ أماني، بالتّخفيف. ذكر العلماء الّذين عاندوا بالتّحريف مع العلم والاستيقان، ثم العوامّ الّذين قلّدوهم، ونبّه على أنّهم في الضّلالة سواء، لأنّ العالم عليه أن يعمل بعلمه، وعلى العامّي أن لا يرضى بالتّقليد والظنّ وهو متمكّن من العلم...»، نفسه، ص158.

ينبني المسار التّأويليّ في الكشّاف عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، وفق هذه الخطاطة:



استرسال الأنظمة اللّغويّة داخل المحاصيل التّأويليّة

القاعدة الّتي تبنى عليها التّصوّرات والمدخل الّذي منه يتسنّى للقارئ/ المؤوّل الدّخول إلى عالم هذا المصنّف، يختزل مواقف الفرقة النّاجية العدليّة ويترجم نظرات أهل الاعتزال في تجلية غيب الحقيقة المخبّأة في المطلق، المتجلّية في الكلم.

وقد بدا الدّليل اللّغويّ في الكشّاف أشكالاً وهيئات أهمّها:

- «عرض اللّفظ القرآنيّ عرضا عرفته العرب في معاني منطقها»[197].
- «السّير على نهج اللّغويين الأوائل الّذين كانوا يسمعون من العرب ومن سماعهم يفسّرون كلام الله»[198].
- «التفريق بين لفظين قرآنيّين مترادفين، تفرقة معنوية دقيقة وهوما يثبت الحقائق المآليّة الّتي ينوي الزّمخشريّ تمكينها في عقول السّامعين يؤمنون بصحّتها ويعملون بمبادئها عمل المطيع الّذي صدّق بعقله واقتنع بمنطقه»[199].

وقد اكتسب الزّمخشريّ هذا الأمر، من خبرته بمقامات الكلام وأحوال الألفاظ، تلقى وتبسط بطريقة مرتّبة وهيئة مبوّبة، حتّى تدرك غاياتها وتصيب مقاصدها، فتفعل وتؤثّر من خلال بناء حقائق جديدة هي منتهى العمل الحجاجيّ بما هو عمل قائم على الهدم والتّشييد جدليّتين متفاعلين منهما يحدث نمط خطابه ومن طاقتهما تتولّد حركته وينبعث نفوذه[200].

---

(197) منهج الزّمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه (مرجع سابق)، ص163

(198) نفسه، ص 164

(199) نفسه، ص 166

(200) يقوم العمل الحجاجيّ على جدليّة الهدم والتّشييد، هدم الأفكار المتداولة وتشييد المعارف المحدثة والحقائق الجديدة، فكأنّه وفق هذا التّصوّر، نفي لعوالم معيّنة وتشييد لعوالم ممكنة يتصوّرها المحاجّ ويحدس بها المستدلّ، إذ يبدو هذا الأمر جليًّا في الحدّ المشهور الّذي قدّمه كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، مبرزَيْن الغاية من الحجاج والمطلب منه.
«Le but de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifestera au moment opportun», Traité, p. 59.

لقد تجلّت سلطة العقل في اللّغة وسيطاً، تجليًا يجعلنا نعدل ما ذهب إليه غيرنا، حيث اعتبر اللّغة موضعاً حِجاجيًا منه تستمدّ الحجج وتمتح البراهين، لتعبّر اللّغة في سياق التّأويل الاعتزاليّ، حجّة الحجج ودليل الأدلّة، بها تتقوّى التّأويلات ومن خلالها تنعقد المواقف. وقد تفطّن إلى هذا الاعتبار، فلاسفة في علم التّأويل أشدّاء، يعتبرون الوسيط اللّغوي نافذة المؤوّل على الحقائق المفهومة والتّفسيرات الموهومة، تنقد وتراجع ويضاف إليها عمق أنطولوجيّ، يصير بمقتضاه الفعل التّأويليّ، فعلاً لا يستدعي الكلمات استدعاءً صامتاً، بل يستدعيها باعتبارها علامات تتضمّن عمقاً روحيًا وتستبطن زخماً رمزيًا يثري منابعها ويكثّر إيحاءاتها[201].

وقد تشرّب الزّمخشريّ الّذي أسعفه زمانه بعلم البلاغة، تصوّرات لغويّة لم تكن متاحة لعلماء الإسلام قبله، لذلك تعمّق تأويله، إذ تجاوز الظّاهر إلى الباطن كما أعدم الحقيقة بالمجاز، لإصابة الحقّ في جوهره وإدراك اليقين في صفائه، فكأنّ لغة الله وهو المخالف للبشر أعمالاً وأقوالاً، لغةٌ أصلها المجاز ومنبعها الرّمز. وهذا المستحصل الفلسفيّ هو الّذي جعل أنظار المعتزلة في القرآن، أنظاراً قائمة على مجازية القول لا على صدقيّته.

وحتّى تخلّص الذّات الإلٰهيّة من عوارض الذّات البشريّة، لابدّ أن يرقى كلامها وتدقّ عبارتها، دليلاً على مكانتها وبرهاناً على رفعتها.

وقد أسالت قضية نسبة الكلام إلى الله، حبر الفرق المتنازعة، فانقسموا بين مثبت داعم، ونافٍ مبطل. والانشغال بتكلّم الذّات الإلٰهيّة، داخل عند المعتزلة في إطار تقريب التّشابه بين الذّات البشريّة والذّات الإلٰهيّة وهما ذاتان مختلفتان تفترقان ولا تشتركان، فمجرّد الإقرار بنسبة الكلام إلى الذّات الإلٰهيّة يدفع القدرة ويبني المشابهة وهو ما يتناقض والمبادئ العقديّة الّتي دان بها المعتزلة وهي مبادئ منتهى أمرها نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل[202]، لذلك

---

(201) للوقوف على مختزل هذا التصوّر الّذي يعتبر اللّغة وسيطاً تأويليًا يجلّي المغالق ويكشف المخبّأ في صمت الكلام، فينطقه، راجع مقالة

Engel (Pascal). *in studia philosophica*. 1998.

هذه المقالة مدرجة ضمن الموقع الإلكترونيّ التالي : *http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr*

(202) أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقليّ في التّفسير**، (مرجع سابق)، ص245.

نادى هؤلاء بخلق القرآن مخرجاً لتفادي حرج المشابهة وسياسة لإثبات التأويلات المحدثة وهي تأويلات لها أصول إيديولوجيّة ومنابت سياسيّة رفدت هذا المذهب ولابست نشأة رجاله وتمكّن أقواله، لوناً ينازع علماء الأثر ومن كان وراءهم من أهل الصّون والذّود، ساسة ومدافعين، يضمنون للمذاهب الحياة الدّائمة وللأفكار الإمرة القائمة[203].

• سلطة المتون التّفسيريّة

لقد استدعى الزّمخشريّ في كشّافه متوناً تفسيريّة كثيرة أهمّها:

- تفسير مجاهد.
- تفسير عمرو بن عبيد المعتزليّ.
- تفسير أبي بكر الأصمّ المعتزليّ.
- تفسير الزّجّاج الّذي أفاد منه أمرين اثنين (تفسير القرآن تفسيرا لغويًا/ إجمال التّأويلات النّقليّة).
- تفسير الرّمّانيّ.
- تفاسير العلويّين «فهو يكثر من النّقل عن عليّ بن أبي طالب وعن جعفر الصّادق وعن كثير غيرهم...»[204].
- تفاسير الفرق المعادية للاعتزال مثل تفاسير المشبّهة والمرجئة والخوارج وتفاسير الرّافضة والمتصوّفة، إذ يعتبرها كلّها تفاسير بدعيّة مخالفة لأصول الاعتقاد الصّحيح[205].

إنّ هذه المتون التّفسيريّة، متون تخدم تصوّرات الزّمخشريّ من جهتين اثنتين:

---

(203) راجع، لتعميق هذا التّصوّر الّذي يعتبر الأصول النّظريّة الّتي بنى عليها أهل الاعتزال تصوّراتهم، أصولاً تأويليّة ذات خلفيات إيديولوجيّة، أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقلي في التّفسير**، (مرجع سابق)، وخاصّة التّمهيد الدّائر على «الإطار التّاريخيّ لنشأة الفكر الاعتزاليّ»، ص11-72، وكذلك عرفة منسيّة (مقداد)، **علم الكلام والفلسفة**، (مرجع سابق)، وخاصّة الباب الأوّل، «في علم الكلام»، ص20-73.

(204) **منهج الزّمخشريّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (مرجع سابق)، ص89.

(205) نفسه.

أ - إثبات المزاعم التّأويليّة من خلال استدعاء التّأويلات المناصرة (فرق الاعتزال)، وهو ما يقضي بتمكين التّأويل الّذي أحدثه الزّمخشريّ، إذ يعين له عن أصول تزكّيه ومراجع تدعمه. وهذا الأمر يقوّي حجيّة الخطاب ويصنع إقناعيته[206].

ب - هدم التّأويلات المناوئة وإبطال نجاعتها. ويتمثّل هذا الوجه في استدعاء التّأويلات الّتي تبدو مخالفة لتصوّرات الزّمخشريّ ينقدها ويعيد النّظر في محمولاتها، فيراتب بين أقضيتها، حتّى ينفي قوّتها ويبطل فعلها ويجعل جمهوره مانجًا إيّاها رافضاً لها رفض المقتنع بأن صوابها محدود ونفوذها مفقود[207].

وهذان الوجهان من وجوه استدعاء المتون التّفسيريّة الخادمة عقائد الزّمخشريّ التّأويليّة أو المخالفة لها، يترجمان مقصداً حجاجيًا عميقاً، مداره على المراتبة بين التّصوّرات التّأويليّة مراتبة عقليّة يقوى بها الاقتناع ويتضاعف من خلالها اليقين.

والزّمخشريّ، إذ يراتب بين التّصورّات التّأويليّة، إنّما يدعو جمهوره إلى الانحشار في السّياق النّظريّ القائم على البرهان العقليّ بشاركه المقاصد ويتقاسم وإياه الحدوس. وبذلك تبدو عمليّة إدراج المتون التّفسيريّة في الكشّاف باعتبارها حجّة سلطة، سياسة خطابيّة تتولّد من حضورها قوّة الدّليل وهي من المطالب الضّروريّة الّتي يحصل بها المسار الحِجَاجيّ نجاعته ويحقّق من وجودها تأثيره في الكيانات المتقبّلة يرسل إليها الخطاب فتستبدل العقائد وتتبين التّصوّرات[208].

إنّ نمط الحجج التّواجديّة الّتي يحصل فيها التوحّد بين الأعمال والأشخاص أو بين المفاهيم والعناصر أو بين الجماعات والأفراد، يؤول إلى صناعة واقع جديد ينحت المُحاجّ ملامحه من خلال عمل توظيفيّ يقوم أساساً على بَنْيَنة تلك المواد وإعادة صهرها داخل مرجل العقائد والتّصوّرات الّتي يروم إيصالها إلى جمهوره"

---

(206) نفسه.

(207) نفسه.

(208) عن وظائف حجّة السّلطة من منظور خطابيّ جديد، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص410-417.

حتّى يقتنع ويتيقّن من أنّ ما عرض عليه صائب الصّواب كلّه، ينجلي معه الحقّ ويبدو من خلاله اليقين[209].

3 ـ الحجج القائمة على علاقة التّماثل والتّشابه

(Les arguments fondés sur des relations de ressemblances)

إنّ أظهر ما يميّز هذه الحجج، كونها حججاً لا تستند إلى الواقع بل تصنع واقعاً جديداً وذلك من خلال توليد علاقات حادثة بين الأشياء والعناصر والمفاهيم.

وهذه الحُجج متأسّسة كلّها أو جلّها على قانون التّماثل/المشابهة علاقة وإسناداً[210].

وقد تجلّى هذا النّوع من الحجج في ثلاثة مظاهر بارزة أهمّها:

- المثال[211]
- الشّاهد والأنموذج[212]
- المماثلة والمشابهة[213]

وهي مظاهر تدخل كلّها ضمن دائرة الحالات الخاصّة في العمل الحجاجيّ[214] وما يعنينا من إيرادها في هذا المقام ما تضطلع به من وظائف حجاجيّة وأدوار إقناعيّة تتولّد عنها وتنبع منها. فالمثال والشّاهد والأنموذج والمشابهة هي هيئات كلاميّة حاضرة في كلّ خطاب، لكنّ وظائفها تتباين بتباين دواعي استحضارها وأدوارُها تختلف باختلاف دوافع استجلابها. فتلك الهيئات الكلاميّة تسمة بين أجناس القول وأنواعه، يوظّفها صانع الخطاب توظيفاً يخدم

(209) هذا الأمر داخل في وظيفة الخطيب/المُحاجّ الّذي بنى واقعه الجديد وفق غرضي النّجاعة القوليّة والتّأثير الخطابيّ، حتّى يكون ما يعرض على كيانات الجمهور، صائباً الصّواب كلّه، راجع، لمزيد تعميق هذه القضايا، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص22-25 - (L'orateur et son auditoire).

(210) بيفون، (مرجع سابق)، ص200.

(211) نفسه، ص200-203.

(212) نفسه، ص203-204.

(213) نفسه، ص204-207.

(214) نفسه، ص200-207.

مقامات قوله ويجانس سياقات خطابه، فتنشأ عن ذلك أفعال متباينة وتتولّد آثار مختلفة تقوى درجاتها أو تخفت تردّداتها، وذلك حسب الدّواعي وبمقتضى الضرورات[215].

- حجّة المثال/التمثيل

إنّ لهذا النوع من الحجج، حضوراً لافتاً في تفسير الزمخشريّ عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، نظراً إلى ما يتّسم به المثال في الخطاب الّذي غايته الإقناع ومرماه التّيقين من حجيّة عالية تضمن انخراط المتقبّل في دورة الكلام وهي دورة تقضي بضرورة أن تكون المواقف المعروضة والتّأويلات المنذورة، صحيحة الأصول، مدعومة المبادئ حتّى يقوى فعلها ويشتدّ تأثيرها[216].

والمثال مقولة عامّة، تدرك في الفكر جانبي التّجريد والتّجسيد، إذ نجد من الأمثلة، أمثلة مجسّمة يمكن ترجمتها واقعيًا وتعيينها تاريخيًا مثل استحضار الوقائع التّاريخيّة أو استدعاء الأعلام أو استرفاد المراجع...

ومن الأمثلة ما هو مجرّد، وصله بالفكر أكثر وتعلّقه بالافتراض أعمق، مثل استدعاء المفاهيم واستجلاب التّصوّرات (مفهوم العقل - المجاز - الباطن...)[217] والمثال بوجهيه المجرّد والمحسوس، يجعل الخطاب منغرساً في بيئة راسخة ذات مراجع تقوّيها وأركان تعضدها، لذلك فإنّ مخاطبة كيانات الجمهور به يضمن للخطاب النّفوذ الواجب والقوّة المرجوّة حتّى يحصل الاقتناع ويتولّد التّيقين بتلك الأفكار الّتي صاغها المحاجّ صوغاً حدث عنه واقع جديد هو واقع الخطاب وعالم الكلام وهو مستحصل يبعث في الفكر حركة وفي الكيان هزّة تصيّر الفرد أو

(215) نفسه.

(216) نفسه، ص204-207.

(217) يمكن أن تكون الحجّة التّمثيليّة واقعة ملموسة كما يمكن أن تكون واقعة مجرّدة، والأمثلة على ذلك كثيرة في مدوّنات أهل الاعتزال، لعلّ أدلّها أصولهم الخمسة، باعتبارها أصولاً من طبيعة فلسفيّة تدعم تصوّراتهم في المآل والمعاد، إضافة إلى مركزيّة مفهوم العقل، باعتباره كفاءة نظريّة يبنى عليها التّكليف وتقام على أساسها مفاهيم أخرى، كالمجاز والباطن والإرادة...، فهذه المفاهيم وغيرها ترد تمثيلات على عالم فكريّ محدث هو عالم إمرة المتعقّلين الّذين يجلّون كلام الله، باعتباره مخزن الحقيقة وحاملها، تجلية نظريّة تحقيقيّة تقيسه بمقاس الجواز العقليّ المنطقيّ وتفنّده بالمقاس نفسه وبالآلة ذاتها.

الجماعة كلاهما يعتقد في صدقيّة ذاك العالم المنحوت والكون المنعوت بالتمام والاستقامة تحشر فيه الذوات وتسكن في حضرته الكيانات[218].

إنّ المثال باعتباره حجّة يقوّي مزاعم المحاجّ، إذ يعلّقها بمرجع يعضد المسار الحجاجيّ، ويُحدث التماثل بين الآلات الاستدلاليّة والمقاصد المآليّة.

وهذا التّماثل ينجم عنه تمكين العقائد المحدثة وجعلها كالحقائق القاطعة الّتي لا تُرَدّ وكاليقينيّات الجاهزة الّتي لا تُدحض، بل تؤخذ وتحفظ، علامات على متانة القول وأمارات على نجاعة التّخريج[219].

• حجّة الشّاهد

إنّ لحجّة الشاهد في كشّاف الزّمخشريّ، حضوراً لافتاً جعلها حجّة فاعلة في تحريك الخطاب ودفع سيرورته[220].

وهذه الحجّة لا تبعد كثيراً عن حجّة المثل/المثال بل تقترب منها وتتشبّه بها نظراً إلى ما يوحّد بينهما من غايات مدارها على معاضدة القول ومساندة الأوّل[221].

وقد صرّف الزّمخشريّ، حجّة الشّاهد أشكالاً ومظاهر أهمّها:

• الشّواهد التّفسيريّة، وهي شواهد أمدّته بها كتب التّفسير الموروثة، فاستعملها لدعم آرائه وشرعنة تأويلاته[222].

• الشّواهد الحديثيّة وهي شواهد لم تعدم في الكشّاف، لكنّ ورودها جاء حسيراً وهذا الأمر يفسّر بما عقد عليه الزّمخشريّ، العزم من أن يجعل النصّ شاهداً على نفسه متحرّراً قدر ما يجوز التّحرّر، من سلطان السّلف القاهر الّذي

---

(218) من عمل الخطاب المصنوع من لدن المحاجّ، في كيانات الجمهور، عقولاً وأهواء، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص59-62 (Les effets de l'argumentation).

(219) نفسه، ص471-480 وكذلك، بيفون، ص200-203.

(220) نفسه، ص481-488 وكذلك، بيفون، ص203-207.

(221) نفسه.

(222) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، (مرجع سابق)، ص 80 وما بعدها.

تغيب في حضرته إرادة المؤوّل وتكمد أنفاس حزّيته[223].

• شواهد الإقراء، وهي شواهد متحها الزّمخشريّ من مصاحف القرّاء في أمصار بلاد العرب مثل (مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف الحرث بن سويد صاحب عبد الله ومصحف أُبيّ ومصاحف أهل الحجاز والشام. . .)[224]. وهذا النّوع من الشّواهد، أحيا به الزّمخشريّ، ممنوعاً، نعني إثبات حجيّة المصاحف المتداولة زمن الدّعوة وبعدها.

وهذا الأمر يعكس مبدأ من مبادئ التّأويل العقليّ، الّذي يتوسّل بكلّ الإمكانات التّأويليّة الّتي يمكن أن تكون لها وظيفة في تجلية المعنى من غيب الكلام.

واستحضار القراءات من المصاحف المبذولة، دليل على قبول التّعدّد المعنويّ والتكثّر الدّلاليّ الّذي يحويه النّصّ المفسّر وهو نصّ قابل كلّ وجه تبنيه الأقوال وتنطقه الرّجال. فكأنّ الإكثار من شواهد الإقراء، حدث عقليّ مبطّن بإضمار إيديولوجيّ سياسيّ، يثأر بواسطته الزّمخشريّ من بني أميّة وهم من أعدّه صوت الكثرة في الإسلام، إذ أحرقوا المصاحف وأتلفوا الإمكانات حتّى تسود دولتهم وتقوى شوكتهم، على التّوحيد والتّفريد عقيدة وتشريعاً[225]، لصالح بني العبّاس جاروا التّصوّر الجديد فنالوا بالإمكان وجوّزوا تعدّد الوجوه[226].

وهذا المستحصل، يعني أنّ سيادة تفسير مّا ورواج تأويل معيّن، أمر ينتسب في أساسه إلى المجال التّداوليّ الّذي تحكم رموزه السّاسة ويدير تدوره أولو الأمر، يشرعون ويمنعون، لأنّهم امتلكوا نواصي السّيطرة على مسالك ترويج الحقيقة ولجم جموحها، حتّى تبقى رهن إرادتهم لا تفارقهم ولا تتمرّد عليهم[227].

• الشّواهد الأدبيّة، تتجلّى الحجّة الأدبيّة في استحضار الزّمخشريّ، مصادر

---

(223) نفسه، ص89 وما بعدها.

(224) نفسه، ص90.

(225) راجع صدى هذه القضيّة وغيرها من القضايا، ضمن كتاب، جعيّط (هشام)، الفتنة، (مرجع سابق).

(226) نفسه.

(227) خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، ص209-218.

الأدب الكبرى كحيوان الجاحظ وحماسة أبي تمام وكتاب استغفر واستغفري لأبي العلاء المعرّي، إضافة إلى استدعائه بعضاً من كتبه، مثل كتاب نوابغ الكلم وشافي العيّ من كلام الشافعيّ والنّصائح الصّغار...[228].

وهذه الكتب تمدّ الزّمخشريّ وهو يؤوّل النصّ ويحتجّ لتأويله، بقاعدة ثبّتت صحتها، إذ زكّاها المخيال العربيّ الجماليّ وحكم لها بالإمرة وعلّق بها المزيّة، يقوّي بها تخريجه ويعضد تأويله، حتّى يقتنع الجمهور ويعمل بما اقتنع عمل المطيع المذعن الّذي أدرك بعقله وحدس بقلبه أنّ ما ألقي على كيانه، إنّما هو من قبيل الثّابت المشهور الّذي استقرّ في أذواق العرب وتلبّس بملكات تعبيرهم القيم الجمالية وما يتولّد عنها من ردود فعل عالمة كانت أم طبيعيّة[229].

• **الشّواهد اللّغويّة**، وهي أكثر الشّواهد حضوراً، نظراً إلى اعتقاد الزّمخشري المبدئيّ في حجّة اللّغة معجماً وتركيباً ودلالة وهذه الحقيقة تترجمها وفرة المتون اللّغويّة الّتي دعاها الزّمخشريّ، لتكون أدلّة على مقاصده وبراهين على مزاعمه.

وقد سبق أن عدّدنا تلك المتون زمن وصلنا الحديث بحجّة السّلطة وأشكالها. فالشّواهد اللّغويّة هي آلة الزّمخشريّ، لإصابة الحقّ الدلاليّ والصّواب المعنويّ.

وبما أنّ ألفاظ القرآن ومعانيه، قُدّت من سُمُوت الكلام، وجب أن يكون المدخل إلى تأويله لغويًا خالصاً، حتّى تتوافق الآلة مع المصدر ويتجانس المتن مع الحاشية.

والاحتجاج بالشّاهد اللّغويّ هو احتجاج بالأصل، والاحتجاج بالأصل يعني نسبة النّصّ القرآنيّ إلى مجاله التّداوليّ اللّغويّ الّذي يختصّ بإمرة طائلة على عقول المتقبّلين وأهوائهم، فبما أنّ المكوّن الأصليّ للنّصّ، إنّما هو اللّغة، فإنّ الاحتجاج بها قواعد وإجراءات، يمكّن الزّمخشريّ محاجّاً، من تحقيق الاقناع غاية يتّصل بها الجمهور ويحصل من خلالها المنذور.

---

(228) **منهج الزّمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (مرجع سابق)، ص91

(229) يتركّز الحجاج النّاجع على القيم المشتركة، باعتبارها محلّ إجماع وتوافق بين جمهوره المعتقدين، لذلك يكثر اللّجوء إليها تثبّت بها الأفكار المحدثة وتمحّ من خلالها الحقائق المتصوّرة.

وهذا ما جعل اللغة في الكشاف عامّة وفي تفسير سورة البقرة خاصّة، الوسيط الأوحد في كشف الحقائق وتجلية الغيم السّديميّ المحيط بها والمتحلّق حولها.

إنّ وفرة الشواهد وتنوّعها، عمل يُكسب الخطاب حجيّة عالية ويضمن لبابه إصابة ما عقد العزم عليه وتحصيل ما وجّه النوايا إليه وهو ما قضى بذلك وحتّمه، لأنّ غاية الزّمخشريّ من تأويل النصّ، الاتّصال بحقائق اللّدن الغائب وتجليتها، حتّى تغدو مبذولة لا تستعصي على الجمهور الّذي ندب الزّمخشريّ، نفسه لتبادله وتوجيهه، ينوّر عقله ويوسّع فسح إدراكه، والزّمخشريّ، إذ يحاجج الخصوم ويبكّت المناوئين إنّما يدعي امتلاك الحقّ من معدنه واحتكار اليقين من مصدره، وهو من خير الكلام خبرة باطنيّة مجازيّة تعلي المصدر وتجلّ المنبع، ذات الله التي أخرجها أهل الاعتزال من معضلة التّماثل الذي أقرّه الغير علاقة، بينها وبين الذات البشريّة، حتّى لا تتوحّد الصّفات ولا تتراشح النّعوت، كلّ يحكم عالمه ويدبر كونه وهو ما يمنح الذّات البشريّة، إذ تُعلّق بها الإرادة، القدرة والفعل، التّبديل وإحداث الأثر.

فكأنّ الزّمخشريّ أراد بقوله أن يحرّر الذّات البشريّة من جبروت الرّقابة ويعتقها من قيود المنع الّتي قضت بسكون حراكها وحدّ نطاقها[230].

لذلك كرّر النّاس أقوال السّلف احتماء وتستّراً حتّى لا يضلّوا، فلا يفدوا على الآلهة وذها، ولا يسلبوا سدنة الغيب وَهْمَ الإمرة وغبطة الانتصار.

وهذا المشغل الفلسفيّ، سنرجئ فيه النّظر إلى حين جوازه، نكشف خافيه ونجلّي مضمره[231].

---

(230) إنّ نسبة الإرادة إلى الذّات البشريّة، جعل أهل الاعتزال يختصّون بهذا التّصوّر النّظريّ الّذي جعلهم لدى الأثريّين، أصوليّين ومفسّرين، فرقة مغالية. لكنّ هذا التّصوّر في نظرنا يستبطن خلفيّة فلسفيّة ويتضمّن رؤية أنطولوجية، تؤسّس لإرادة الفرد بدل إرادة السّماء، وهذا الأمر يعكس التّحوّل الحاصل في الفكر العربيّ الإسلاميّ الّذي اعتورت عليه مذاهب وآراء، جعلته فكراً نابياً تفعل فيه حوادث العصر ونوائب الزّمان.

(231) إنّ توسّل الأثريّين بأقوال السّلف يضمن لآرائهم النّجاعة والقوّة، باعتبار ما للسّلف من منازل ومراتب علّقتها به مؤسّسات الاعتقاد الارثوذكسيّة الّتي تحمي الحقيقة في "

الأنموذج وعكسه Modèle et Antimodèle [232]

إنّ الأنموذج الّذي يروم الزّمخشريّ نحت معالمه وبناء ملامحه أنموذجان: أنموذج ماديّ/محسوس وأنموذج عقليّ/مجرّد، أمّا الأوّل فترجمانه ذاته مفسّراً ملمّت السرّ من أصله ومتحت الحكمة من معدنها، إذ زكّتها السّماء ببركاتها ومنحتها الأمكنة قداساتها، فصارت ذاتاً مفارقة يرحى إليها ويتبرّك بها.

فالأنموذج الّذي يريد الزّمخشريّ تثبيته في كيانات جمهوره، إنّما هو أنموذج متعالٍ، نعلي الحقائق المرجوّ تجليتها والمطلوب هتك سترها.

وقد اشتغلت مقدّمة الكشّاف باعتبارها لحظة اللّقاء الأوّل، بين الباثّ والمتقبّل، تبنى داخلها الصّور المنذورة وتصنع في محيطها الهيئات المطلوبة، بإحداث التّعاقد بين الطّرفين وتجويز التّوافق بين الذّاتين، لا تنافر ولا جفاء.

وهو ما يضمن للخطاب النّجاعة وللكلام إدراك الغايات وتحقيق المقاصد: إقناع الجمهور وتيقّنه بالحقائق والأفكار، الّتي قدّها الخطاب وصنعها المقال[233].

وقد تفطّن من نظّر للخطابة، إلى قيمة صورة الخطيب عن نفسه، الّتي يصنع ملامحها ويقيم رسومها، زمن يحتكّ بجمهوره ويلتقي سامعيه. وهذه الصّورة هي الّتي ستوجّه حركة الخطاب إمّا توجيهاً ناجعاً وإمّا توجيهاً فاشلاً، لا يحصل به التّوافق ولا يتمّ من خلاله الاقتناع، لذلك أحكم الخطباء صناعة صدور خطبهم، حتّى تحصّل نجاعتها وتحافظ على قوّتها[234].

---

* المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، لذلك غدا السّلف مقولة مجرّدة تحمل شحنة رمزية تفعل من خلالها في الجمهور المتقبّل، يذعن لتلك الرّوايات ويؤمن بتلك المسانيد.

(232) راجع، تدقيقاً لهذا المصطلح، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص488-504 وكذلك، بيفون، (مرجع سابق)، ص203-204.

(233) لاستخلاص ملامح صورة الزّمخشريّ في الخطاب، راجع «خطبة» الكشّاف، ص6-9.

(234) راجع في ذلك، بيرلمان و تيتكا، (مرجع سابق) وكذلك، بيفون، (مرجع سابق) وكذلك، أرسطو، (مرجع سابق)، إذ إنّ كلّ هذه المؤلّفات، تجمع على ما يتّصل بصورة الخطيب من أفعال يقوى بها إذعان الجمهور ويشتدّ من خلالها إيمانه، بما أحدث من الأفكار وما طرأ من الحقائق.

وهذا الأمر جعل خطاب الزمخشري الّذي صاغ به صورة عن نفسه، خطاباً متعالياً، تبدو في محيطه الصّورة المصنوعة، صورة خارقة الإلف، تذكّر بمغامرات السّحرة وخروقات «نفّاثات العقد».

كما يصنع الزمخشري، في مواطن من كشافه كثيرة، صوراً لأنصار مذهبه، نعني الفرقة النّاجية العدليّة، فيصبّ على شيوخها من النّعوت ما يعلي ويخلع على أقطابها من الأوصاف ما يفضّل. لأنّ هذه الفرقة هي الّتي تسند أوّل الزجل وتعقد نكره، إذ في معارفهم يجد الدّليل ومن أفكارهم يستخرج البرهان. لذلك توجّب ـ استراتيجيًا ـ، أن تكون الصّورة الّتي لهؤلاء، صورة مثلاً لصورته الّتي تنع بها الجمهور وآمن بصدقيّتها المتقبّل.

وهذا كلّه داخل في مسار موحّد ومنحشر في مدار جامع، مقتضاه تحقيق الاقتناع الفكريّ وإدراك الحشر الوجدانيّ[235].

إنّ إحكام صوغ الأنموذج المادّي، يؤمّن إحكام صوغ الأنموذج العقليّ المجرّد الثّائر على المفاهيم والتّصوّرات.

والأنموذج العقليّ الّذي ينوي الزمخشري، إقامة الدّليل عليه هو أنموذج مملكة العقل الّتي يستدلّ في إطارها المستدلّ على الأقضية التّأويليّة، استدلالاً عقليًا يستدعي الإمكانات المنطقيّة الّتي تقبلها الأبنية الخطابيّة ويضرب صفحاً عن الموروثات الماثلة أمام العقل، تعطّله وتكبح جماحه.

وهذا الحاصل النّظريّ، يبطن موقفاً فلسفيًا من الأشياء والعالم الحاضن لها، إذ يبني طريقة استدلاليّة نابعة من حقائق النّصّ يتأوّل بها الأبنية ويقيم من خلالها الدّليل على الأقضية.

وفي ذلك مراجعة عنيفة لطرائق وسم الحقيقة في البيئة الإسلاميّة الّتي سادتها إمرة الأسلاف، طابت ريحهم وزكت نفوسهم، زماناً طويلاً. فامتنع بمقتضى تلك السّيادة، الاشتغال بحقائق النّصّ إلاّ على أولئك الّذين عضدتهم المؤسّسة السّياسيّة لمعضدتهم، لأنّهم دعاتها وراقمو ألويتها.

---

(235) راجع، «خطبة الكشاف»، ص8-9.

وهذا المقتضى هو الّذي جعل الزمخشري، إذ يحاجج خصوم الحقيقة، يبني عنها حادثًا يرسل في فضائه عقائده التأويليّة الّتي قمعت زمانًا ورفضت أوانًا، حتّى غدت كالرجاء الّذي يطلبه الإنسان فلا يتحقّق، لأنّه مستحيل ممتنع، تقف في وجهه الحدود وتثني حركته المثنوع.

فالأنموذج العقليّ المجرّد هو صورة من الأنموذج المادّيّ المحسوس وكلاهما مضطلع في الخطاب، بدور إقناعيّ يثبت به الفكر ويتمكّن من خلاله تقرير حقائق قاضية ومآلات حاسمة لا تردّ ولا تدحض.

4 ـ الحجج القائمة على مبدإ الفصل المفهومي[236]

(Les arguments par dissociation des notions)

لئن بُنيت أنواع الحجج السالفة على مبدإ الوصل المفهوميّ بين جملة من المفاهيم والتصوّرات الّتي لم يكن يحكمها الوصل[237]، فإنّ هذا النوع من الحجج قائم على مبدإ الفصل المفهوميّ بين الأقضية والتصوّرات الّتي كان بينها وصل، بل أن يجري عليها التحويل ويمارس عليها التبديل[238] وهو ما يعني أنّ الحدث الحجاجيّ، حدث مُقام على منطق العمل إحداثًا وإنشاءً وهذا التصوّر يجعل الحجاج عملاً يتجاوز الأبعاد الشكليّة الخاوية، ليقيم الوصل بعالم بناء التصوّرات وتوليد المعارف وهو ما يعتبر الغاية من الحجاج، كامنة فيما يؤول إليه من عوالم ممكنة تتولّد عنه وتنبع منه.

فالمحاجج، إذ يحاجج ويستدلّ، إنّما يهدم ثوابت ويقيم أخرى، يدعمها بالبرهان، حتّى يحدث العوض ويحصل البدل. وقد وصل علماء الحجاج هذا النوع من الحجج القائم على مبدإ الفصل المفهوميّ، بالزوج الفلسفيّ الظاهر/ الحقيقة، باعتباره زوجًا أساسيًّا في كلّ عمليّة فصل مفهوميّ[239]، تتّصل به جملة

---

(236) راجع في ذلك، بيرلمان وتيتيكا، (مرجع سابق)، ص550-609 وكذلك، يعقوب، (مرجع سابق)، ص207-212.

(237) نفسه.

(238) نفسه.

(239) نفسه.

من الأزواج الأخرى اتّصالاً يراتب بينها مراتبة ينسّبها الزّمان ويعدّل من غلوائه الأوان، دواعي ومقامات[240].

وكون هذا النوع من الحجج، قائماً على مبدإ الفصل المفهوميّ، يعني أنّ المحاجّ جارٍ بخطابه نحو إنشاء كون محدث تصوّر معالمه، إذ وصل بين عناصره في طور أوّل، ثمّ استعاده واستحضره، ليفصل بين مفاهيمه وتصوّراته في طور ثانٍ، حتّى يقام الحسم بين ظاهر الأشياء وحقائقها وإثبات الأولى بالإثبات. يتخذ ويتواصل، تتّخذ قاعدة لتفسير ظواهر الكون وحوادث الزّمان.

فكأنّ مبدأ الفصل المفهوميّ الّذي يقوم عليه هذا الضّرب من الحجج، إنّما هو مبدأ القطع بالحقائق الحادثة الّتي تحرّرت من كلّ زيف وصفا معدنُها من كلّ كدر، إذ تمايزت عناصرها وبان فيها الحقّ من الباطل، الظّاهر من الحقيقة.

ولعلّ أجلى صورة لصنف الحجج القائمة على مبدإ الفصل المفهوميّ، تتمثّل في إقامة الفرق بين ظاهر الحقيقة وباطنها واعتبار الظّاهر مقولة مضلّلة لا تمسّ جوهر المعنى القرآنيّ الّذي هو معنى مغمور وحاصل مدفون في الأزل والغيب.

فالفصل بين وجهي الحقيقة الظّاهر والباطن، هو فصل لم يكن موجوداً في البدء، لأنّ العالم قائم، قبل حدوث الفوضى فيه، على التجانس والعماء الشّديد والسكون المطلق. فكأنّ تشعّب الحقيقة ناتج من تحريك الصّمت بالخلق الّتي استعار له علماء الكون مجاز الفلق الأكبر الّذي بقي صداه مبثوثاً في الكون تحسّ تردّداته وتستشعر خلجاته.

وهذا الفصل بين مفاهيم لم تكن متفاصلة في البدء، غايته إعادة رأب الصّدع التّأويليّ الّذي أحدث الفصل وجوّز الافتراق، لأنّ الوعي بكون الحقيقة ذات وجهين وبكون المعنى ذا طبقتين، حدث يمكّن المُحاجّ من بناء واقع تأويليّ تتوحّد فيه المفاهيم الحادثة ولا تتجافى، فكأنّ الفصل المفهوميّ استراتيجيا خطابيّة، متّجه تمكين الوصل من نفي الفصل وجعله مقولة متحكّمة في أسيقة التّأويل الّتي يحدثها المؤوّل ويدعو الجمهور إلى الانخراط فيها والاتّصال بها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الفصل والوصل، باعتبارهما قانونين تبنى عليهما

(240) نفسه.

تحجج ويتقوّم بهما الحجاج، لا يعدوان مرتبة الافتراض العقليّ والتجريد المفهومي الذي وفقاً له يصير العمل الحجاجيّ، حركة عالمها الكلام ومحيطها القول بوجهيه المحاجّ وجهات تختلف وتتباين، لتدرك في الأخير حاصل إقناع الجمهور وجعله يستجيب ويطيع، يسلّم ويذعن. إنّ الفصل بين المفاهيم هو في حقيقة أمره، نفي لحاصل مدرك (تأويلات الأثريّين) وتشييد لإمكان مطلوب (التأويلات النظريّة) تحلّ محلّ الأولى تداولاً وتبادلاً.

وهذه الحركة الّتي تبدو آيلة إلى تشييد إمكان تأويليّ جرى الكلام إلى تمكينه وترسيخه، تحمل طاقة حجاجيّة مدارها على نفي الأول المناوئ وبيان عدم نجاعته في إصابة الحقّ وإدراك اليقين واعتبار مقولة الباطن المرفودة بالعمل العقليّ المجرّد وبرهان المنطقيّ الصارم، مدخلاً أوحد لتجلية الغيب وهتك المستغمض وهذا الأمر يحضّ القول الحادث ويضمن له التّواصل والدّوام.

وهكذا استجمعت، أهمّ التّقنيات الحجاجيّة، باعتبارها آلة المحاجّ في البرهنة والاستدلال ووسيلته في إقناع الجمهور وجعله يذعن ويطيع ويؤمن بالأقضية التأويليّة الّتي أثبتها الزمخشري إثبات المؤمن بجدواها، المدافع عن فحواها، سائقه في ذلك دليل العقل يراتب ويفاضل ويستدلّ على ما قضى به التّنزيل وأجازه التأويل.

فالتّقنيات الحجاجيّة، إنّما هي مقولات تجرّدت في البدء من كلّ وسم، تجاء المحاجّ بوصفه مستخدماً، فعبأها وملأها بشحن دلاليّة وبقيم تأويليّة أذابها ولفتها، حتّى يحصل المبتغى ويصاب المقدّر، تحويل العقائد الرّاسخة والتأويلات الثّابتة الّتي أحكم إبرامها أهل الظّاهر من الأثريّين وتعويضها بعقائد تأويليّة تجلّي غيب النّصّ وتحرّك الصّامت فيه من خلال تجهيره وإنطاقه باعتبار ذلك، المعتنب التأويليّ الوحيد الّذي إن حازه المؤوّل كاشف العرش وتملّك المعنى.

وهذا الحدس سنعمّق فيه القول في تالي الكلام، الّذي سنجعل مداره، على الاستراتيجيّات والسّياسات، باعتبارها الوجه الحقيقيّ في تأويل علامات الكون وإنطاق أدلّته وباعتبارها كذلك المجال الّذي يبدو فيه عمل الزّوج الفلسفيّ الظاهر/الحقيقة، على أشدّه من الجلاء والاشتغال.

د ـ السّياسات والاستراتيجيات

لقد اتّصل كلام المنظّرين بالسّياسات الحجاجيّة وبالاستراتيجيات الخطابيّة، اتّصال من وعى منزلتها في تأويل المقاصد ومن أدرك وظيفتها في تدبّر مسالك القول[241]، لذلك اعتبرها البعض، الفضاء الملائم الّذي تتنزّل داخله وظائف الخطاب الأساسيّة:

- التّمثيل والوسم[242]
- التّبرير والبيان[243]
- الانسجام والانتظام[244].

وهي وظائف ستتحدّد في عالمها أنواع السّياسات وستتعيّن في محيطها صنوف الاستراتيجيّات الّتي يضمرها المحاجّ وتنطوي عليها سريرة المستدلّ.

وكشف الاستراتيجيّات الخطابيّة والسّياسات القوليّة يمكّن المؤوّل من رسم الحدّ الفاصل في تسمية الحقيقة بين الظّاهر والواقعيّ باعتبارهما وجهين من وجوه

(241) تبدو وظيفة الاعتناء بالاستراتيجيات الخطابيّة والسّياسات القوليّة من خلال ما قدّمه المنظّرون من حدود وتعريفات، تترجم هذه الوظيفة وتعكس تلك المنزلة، إليك عن ذلك بعضاً من تلك الحدود ونوعا من تلك التّعريفات:

- «*Une stratégie argumentative est un ensemble d'actes de langage basé sur une logique discursive et sous-tendu par une force et un but argumentatifs* ». Tutescu (Mariana), *l'argumentation. Introduction à l'étude du discours*, op. cit., p. 223
- «*Dans son acception large, le terme de stratégie implique un choix cohérent devant l'incertain quand plusieurs acteurs sont en cause et interagissent. Rappelons que la théorie des jeux de stratégie nous a habitués à faire place, à côté des jeux à somme fixe ou somme nulle (où tout ce qui est gagné par l'un l'est aux dépens de l'autre), à des jeux à somme non nulle qui sont sans gagnant ni perdant* ». Jacques (Francis). *Argumentation et stratégies discursives*, in *l'argumentation* (Colloque de Cerisy), op. cit., P156.

(242) Tutescu (Mariana), op. cit., p. 87-91.

(243) نفسه، ص91-102.

(244) نفسه، ص102-103.

إذ تقول في بيان الاستراتيجيات الخطابيّة الّتي هي في المنتهى، وظائف الخطاب الأساسيّة:

«*La stratégie argumentative est le lieu privilégié du fonctionnement des trois fonc-*

الحقيقة يكشف عن الأوّل ويسكت عن الثاني، لأنّه يمثّل الفضاء الخطر في الخطاب والمنطقة الممنوعة الّتي يحتفظ بها المؤوّل لنفسه حتّى يتواصل سلطانه آماناً ولا يهتك ستره بهتاناً.

وقد حصرت مريانا توتيسكو[245] (Mariana Tutescu) أنواع الاستراتيجيّات الخطابيّة في خمسة وجوه جعلت كلّ وجه، مختصًا بجهة قوليّة مختزلاً أثراً من آثارها.

- استراتيجيّات التّعاقد: Stratégies de coopération[246]
- استراتيجيّات المواجهة والتّبكيت Stratégies conflictuelles et réfutatives[247]
- استراتيجيّات الإثبات/ الإشهاد والتّبرير Stratégies d'appui et de justification[248]
- استراتيجيّات الرّدّ والمدافعة Stratégies de défense[249]
- الاستراتيجيّات البلاغيّة أو التّصويريّة Stratégies rhétoriques ou de figurativité[250]

ولمّا وجدنا هذه الأنواع الخمسة تختزل أهمّ الاستراتيجيّات الحجاجيّة في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة، دعوناها واستجلبناها حتّى تكون خانات ننظّم داخلها هذا المشغل ونحصر في محيطها هذا الأمر[251].

= tions du discours: la schématisation, la justification, la cohérence », op. cit., p. 223.

(245) L'argumentation. Introduction à l'étude du discours, op. cit.

(246) نفسه، ص 223 وما بعدها.

(247) نفسه.

(248) نفسه.

(249) نفسه.

(250) نفسه.

(251) إنّ هذه الاستراتيجيّات الخمس لا تعدو أن تكون سوى تصوّرات مجرّدة يمكن أن تنتشر كما يمكن أن تنحسر، وذلك حسب مقامات القول ودواعي الخطاب. وما استدعاؤنا إيّاها لننظّم داخلها استراتيجيّات خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، سوى فرض منهاجيّ، يمكن أن يحلّ محلّه فرض آخر ينقضه أو يدعمه، يحدّه أو يرشحه.

1 ـ استراتيجيات التعاقد والتواطؤ

لقد سبق أن انشغلنا ببيان وظيفة التعاقد والتواطؤ الحاصلة بين المُحاجّ والمحجوج، لتمكين الخطاب حتّى تحصل نجاعته وتتسنّى إقناعيّته. وقد صرّف الزّمخشريّ هذه الاستراتيجيّات باعتبارها استراتيجيّات فاعلة في بلورة المفاهيم وإيصال الحقائق إلى كيانات الجمهور، تصريفاً بدت مظاهره جليّة في المقدّمات الحِجاجيّة، بارزة في الأقضية المدلول عليها[252].

وهذه الاستراتيجيّات تضمن في حال تحقّقها، للخطاب قوّته، فيصير بذلك خطابا مبدِلاً، ذا سلطان يمارس جبروته ويصرّف إمكاناته الّتي مدارها على بيان حدود الأول الأثريّ باعتباره الصّوت الّذي لا يعلو فوقه صوت، بنفيه ويؤجّله ليحلّ محلّه الأول النّظريّ الّذي برهانه في إثبات الأدلّة، العقل، بما هو ملكة ناجعة في إثبات العقائد الإيمانيّة، موضوع تداول الكلام بين الفرق والمذاهب.

ولوظيفة التّعاقد في تفسير الزّمخشريّ، سورة البقرة مظاهر وأشكال أهمّها:

- **التّعاقد الإيمانيّ**

يبدو هذا المظهر من مظاهر التّعاقد المبنيّ على الاشتراك العقديّ والتوحّد الإيمانيّ بين الزّمخشريّ باثّاً الخطاب صانعاً له والجمهور متقبّلاً الخطاب منفعلاً به، ظاهراً في خطبة الكتاب الّتي صدّر بها الزّمخشريّ تفسيره ووطّأ بها تأويله. وهي خطبة بسط في فضائها أهمّ عقائده بسطاً بيانيّا حتّى يدعو لها الجمهور وينادي من خلالها المنذور. وهذا الأمر بجيزه الاشتراك بين المُحاجّ والمحجوج وهو اشتراك ضروريّ يسهم في صناعة الخطاب المتّجه وجهة إقناعيّة يقينيّة.

والتّواطؤ العقديّ الإقناعيّ، يطرح شبح الشكّ ويقتل بذرة الارتياب في كيانات المتقبّلين ويجعلهم مطيعين الطّاعة كلّها، لأنّ بين الطّرفين وحدة وبين الكيانين اشتراكاً.

وهو ما جعل علماء الحِجاج، يولون هذا الأمر، مكانة نظراً إلى دور التوافق

---

(252) راجع في ذلك، المصادرات التي بنيت عليها «خطبة» الكشّاف وعلاقاتها بالأقضية المدلول عليها، إذ إنّ تلك المصادرات التأويليّة هي الّتي ستحكم حركة الخطاب وتوجّه مسارها.

بين المُحاجّ والمحجوج في تحقيق نجاعة الخطاب وتنفيذ قوّته.

• التعاقد اللّغوي اللّساني

إنّ التعاقد اللّغويّ اللّسانيّ هو مظهر بارز من مظاهر التعاقد الاستراتيجيّ بين الزّمخشري وجمهوره، إذ إنّ الخلفيّة اللّغوية كما سبق بيان ذلك، خلفيّة متحكّمة في مسار البرهنة، موجّهة حركة الاستدلال على القضايا التأويليّة والمشاغل الكلاميّة الّتي تتجمّع في الأصول الخمسة بما هي أصول كليّة تختزل شواغل المتكلم وتترجم هموم عقله وشكوك فكره.

والتعاقد اللّغويّ اللّسانيّ هو تعاقد يضمن للزّمخشريّ، محاجًا قوّة الدّليل الّذي يتسنّى له من خلاله إثبات مزاعمه التأويليّة وإقامة مملكته العقليّة المنقادة بمبدأي الإمكان والتعدّد باعتبارهما مبدأين مركزيّين في حركة توليد المعنى القرآنيّ توليداً مجازياً استعاريًا تصير بمقتضاه كلّ العلامات اللّغوية المستعجمة في فضاء النّصّ القرآنيّ، علامات ورموزاً تختزل أكثر ممّا تبسط وتصمت أكثر ممّا تقول وهو ما يجعل مهمّة المؤوّل مهمّة جليلة، لأنّ ذاته موكول إليها أمر تجليه الغيب وهتك السرّ وهو سرّ مرسوم بالحرف السديميّ ساكن في المدار اللّدنيّ لا يقدر على آثاره إلاّ من نقّلته السّماء وزكّته قدرة الآلهة، حتّى يخوض غمار تلك العوالم المجهولة يخرجها للنّاس تبصيراً وهدياً[253].

لذلك كان المدخل اللّغويّ عند أهل الاعتزال عتبة الأول الأولى، نظراً إلى التّناسب الموجود بين النّصّ حاصلاً لغويًا تركّب من قوانينها وقُدّ من سُمُونها والمداخل اللّسانية الواصفة مآلاً تأويليًا ورافدًا حجاجيًا يقيم من خلالها الزّمخشريّ، ضرباً من التواصل بين الأصل المستدلّ عليه (القضايا والحقائق) والآلة المستدلّ بها (اللّغة) فيحدث من ذلك التّواصل وينجم التّعاقد، بين المحاجّ والمحجوج على صدقيّة الفتاوى اللّغويّة باعتبارها أدلّة قويّة على الإمكانات التأويليّة الّتي يتجاوز فيها المؤوّل الظّاهر إلى الباطن والمعلوم إلى المجهول اقتراباً من النبع ومشارفة للأصل، فيرتجي التّوحّد ويطلب الحلول.

(253) عن صورة المؤوّل ووظيفته، راجع «خطبة» الكشاف، ص6-9.

* التّعاقد المذهبيّ الإيديولوجيّ

يبدو التّعاقد المذهبيّ الإيديولوجيّ الّذي يقيمه الزّمخشريّ بينه وبين الفرقة النّاجية العدليّة، تعاقداً صريحاً أشار إليه في خطبة الكتاب، إشارة الواثق من أوامر فرقته إذا أمرت، ورغبات جماعته إذا رغبت[254]. وهذا التّعاقد يجعل المعتزلة فرقة ذات أصول سياسيّة ساهمت في نشأتها وعملت على ظهورها في المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ تنوي إحداث الأثر فيه بالتّبديل والتّحويل، حتّى تفتك الإمرة وتحوز الشّرعة فيؤمن بعقائدها الجمهور الّذي طالما أخرسته المؤسّسة السّنيّة الأرثوذكسيّة ورتّب عقله على التوحيد والانتمار وكون المعنى القرآنيّ الصّحيح، وديعة في مرويّات السّلف وخباء في قلوب الأشراف.

فالزمخشريّ، إذ يتعاقد مع أفراد جمهوره الخاصّ (الفرقة النّاجية العدليّة) إنّما يرسم ملامح الجمهور الكونيّ الّذي فعلت فيه مبادئ الاعتزال وقدّت مدارك تعاليمُ البرهنة العقليّة القائمة على النّظر التّقديريّ لا على الانعاظ الأثريّ[255].

إنّ هذا المظهر التّعاقديّ يحمل الجمهور المتقبّل على تبديل عقائده وتحويل مزاعمه ليحشر في إطار دائرة تأويليّة تعقّل الظّاهرة الدّينيّة وتفتحها على الإمكان والاحتمال. فالزّمخشريّ وهو يتعاقد مع حَمَلة الأوّل العقليّ، إنّما يرمي إلى تمكين خطابه وشدّ مقاله إلى أسباب البرهنة وتعاليم التّبيين وهو المقصد الجامع الّذي عليه مدار كلّ خطاب ذي جهة إقناعيّة وغاية حجاجيّة تخلخل المزاعم الموروثة وتبني على أنقاضها، حقائق بديلة يقوّيها بالأدلّة ويرفدها بالبراهين، حتّى تتمكّن وتقوى، تشتدّ وتنتصر، وبذلك يكون التّعاقد المذهبيّ الإيديولوجيّ، إستراتيجيا حجاجيّة يفعل من خلالها الخطاب وتقوى بواسطتها النّجاعة.

* التّعاقد الفلسفيّ الأنطولوجيّ

لقد ردّ بعض الدّارسين، الفكر الاعتزاليّ الّذي إليه ينتمي الزّمخشريّ، إلى رافد فلسفيّ وأصل أنطولوجيّ يصير بمقتضاه هذا الفكر، فكراً مشكلاً تنعقد في

(254) نفسه، ص8.

(255) عن تعاليم البرهنة العقليّة القائمة على النّظر التدبّري لا على النّقل الأثري، راجع: فيدوح (عبد القادر)، نظريّة التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

دائرته القضايا وتتشعب في محيطه الشواغل[256]. ودليل الأدلّة على ذلك أنّ النمط التأويليّ الاستعاريّ الّذي سلكه الزمخشري في تأويل آي سورة البقرة خاصّة وآي سور القرآن عامّة، نمط مسكون بهاجس غياب الحقيقة في اللّفظ وتستّر المعنى في الكلام، لأنّ النصّ القرآنيّ نصّ كتبت علاماته الأولى في اللّوح المحفوظ وهو لوح أودعه الله السرّ وحمّله الكتمان، لذلك لا تترجم حقائقه النّظرات الظّاهرة ولا تفشي أسراره الأدلّة البادية، بل إنّ طريقه القويم يتمثّل في تجاوز عتبة الظّاهر إلى دائرة الباطن توافقاً مع أصل الظّاهرة وتناظراً مع مبادئها تعني الغيبة والخفاء.

وهذه المبادئ النّظريّة الّتي أقام عليها الزمخشريّ تأويله النصّ القرآنيّ، تشهد أنّ لهذا الفكر خلفيات فلسفيّة وأصولاً أنطولوجيّة، تجعل المعتزليّ «كالفيلسوف لا يترك إلهه حرّاً أو غامضاً بل يحدّده أو يحدّد منه الكثير وبذلك تتمّ صياغة التوحيد صياغة نظريّة»[257]. وبذلك يصير الاختلاف بين أهل السُّنّة من الأثريّين وأهل الاعتزال من النّظريّين في وسم الإله ونعته وتداول الكلام في شأنه، اختلافاً في الموقف من العالم وطرائق سَوْس الحقيقة فيه، فإله أهل السنّة إله مريد إرادة لازمة لا تحدّ ولا تلجم أمّا إله أهل الاعتزال فهو إله مريد بحدّ، إرادته يعدّيها الفعل الإنسانيّ باعتباره عاملاً من عوامل النحو الأنطولوجيّ الّذي يروم الزمخشريّ كتابة قواعده ونظم آجروميّته.

لذلك اعتبر ذوو النّزعات المحافظة في تقويم التّراث، الفكر الاعتزالي فكراً مصاباً بالغلوّ منعوتاً بالكفر والإلحاد[258].

وهذا الأمر لا نجاريه بل نعتبر الفكر الاعتزاليّ، فكراً لم يخرج عن سُمُوت الطّاعة، إذ عقل الإله وحدّ إرادته بل هو فكر قوّى الأصل التوحيديّ إذ استدلّ عليه بالبرهان العقليّ والدّليل المنطقيّ وهذا ما يعودنا إلى إثبات التّماثل

(256) منسيّة (مقداد عرفة)، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق).
(257) نفسه، ص27.
(258) الذهبيّ (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، إذ يقسّم ما يسمّيه التفسير بالرّأي إلى تفسير جائز وتفسير مذموم، وهذا التقسيم يستبطن موقفاً فكرانيّاً يجيز الجائز السّنّيّ ويمنع الممنوع الأرثوذكسيّ، فهو تقسيم يجعل الحقيقة حكراً على الدّعاة والأوصياء وينزعها عن المجتهدين والمؤوّلين.

في الفكر التفسيريّ العربيّ الإسلاميّ غاياتٍ ومقاصدَ، نظراً إلى أنّ هذا الفكر مسكون في كلّيته باستخلاص القواعد الموصلة إلى الحقيقة/المعنى، طلبة كلّ مفسّر وغاية كلّ مؤوّل، يرمي بأوله كما يرمي الرمّال خيطه يحدس بالآتي ويرجم بالغيب فلا يحرز إلاّ الإمكان ولا يدرك إلا الجواز، لأنّ الظفر بالجواهر/اليوتوبيات، غاية بعيد مرماها، موصول جوهرها بالتخمين والتقدير وهو ما جعل المتون التفسيريّة آثاراً وإمكانات، لآثار وإمكانات لا نعلم مبتدأها ولا ننظر منتهى الغاية فيها، لأنها من صنف القضايا الميتافيزيقيّة الّتي علّق فيها أهل النظر الحديث. وتعليق الحديث هو القانون الّذي بدا محرّكاً، ظاهرة تناسل التفاسير وتعدّدها من زمان إلى زمان. فيكون دور المفسّر منحصراً في ملء فراغ ترك السّالف فلم يشغله لغفلة منه أو لمقصد فيه، ثمّ يأتي التّالي فيضيف لبنة في ذلك المستحصل فتتعدّد الدّوائر وتتكاثر الإشعاعات فتترسّب في حركة التّاريخ وتتولّد منها الأفكار والعقائد تحكم الوجود وتسيّر نظامه فيسود بعضها بحكم التصرّف والتّكافل وينطمس بعضها بحكم التّفريد والهجر وتبقى الحركة بين الانكفاء والاندفاع ما دام الإنسان وما دامت الحياة.

وهذا الاسترسال الفلسفيّ، دفعنا إلى تجويزه تضمّن الفكر الاعتزاليّ، أصولاً أنطولوجيّة ومقوّمات فلسفيّة صيّرته فكراً يثير الجدل ويختلف فيه وهو ما يثبت تناصر المقاصد التّأويليّة الحادثة بمفعول الإثبات والاحتجاج مع الخلفيّات الفاعلة بمفعول الرّفد والأزر، ليكون التّفاعل بينهما، معبراً لإنشاء محيط فكريّ يبنى على الصّرامة العقليّة والدّقّة البرهانيّة في إثبات الحقائق التّوحيديّة والمقاصد التّشريعيّة والمعاني القرآنيّة الّتي هي معانٍ جامعة لا يقولها الظّاهر بل يؤذيها الباطن، طريقاً لهتك السّرّ وجعله برهاناً على انفراد الفاعل الأوحد غاية يجرى إلى إثباتها ومقصداً يؤمّل الاتّصال به.

2 ـ استراتيجيات المواجهة والتّبكيت

لقد انبنى الفكر الإسلاميّ، مذ هزّته ريح المذاهب والفرق، على مبدإ المواجهة والتّبكيت باعتبارهما مبدأين فاعلين في تمكين العقائد الطّارئة الّتي تنادي بها فرقة أو يدعو إليها مذهب.

ولمّا كان الزّمخشريّ رأس ملّة وزعيم نحلة، فإنّه واجه من عدّهم خصوماً

من الفرق الأخرى مبكّتاً أفكارهم راداً عليهم أطاريحهم[259].

وقد عمد، لإصابة ذاك المبتغى، إلى جملة من الوسائط اللفظيّة الّتي تحوي نفساً حِجاجيّة يدعم بها مقاله ويستدلّ من خلالها على عقائده، تتوطّن في كيانات المتقبّلين وتحلّ في ذواتهم حلول الحقائق الجازمة والحجج الدّامغة والبراهين المبكّتة.

وهذا الأمر يجعل محتوى الخطاب الّذي يروم الزّمخشريّ، إقامة نحوه ونسطير بلاغته، خطاباً ناجعاً ذا أثر ومنزلة لأنّه استدعى له كلّ ضمان وحصّنه بكلّ بيان وهو ما يقضي بتسييج إرادة الجمهور الّذي قُدّت ملكاته الإيمانيّة ووجّهت كفاءاته التأويليّة من لدن المؤسّسة السُّنّيّة الأرثوذكسيّة، باعتبارها مؤسّسة الحماية والتحصين، تعيّر الحقائق وتحدّ التّصوّرات.

وبذلك تكون مواجهة المؤوّل النّظريّ، مواجهة رمزيّة أنطولوجيّة، فهو لا يواجه الخصوم مواجهة تتماحك فيها الأجساد وتتلاحم فيها المناكب بقدر ما هي مواجهة تتنازع فيها الحجج وتتواجه الأفكار، فتبكيت تصوّرات الخصوم إنّما هو تبكيت لدوائر تأويليّة ترسّخت قواعدها والتأمت مواقفها أمداً من الزّمان طويلاً، حتى صارت أفكاراً/ حاكمة ومواقف/ موجّهة كالعقائد يؤمن بها ولا يُستدلّ عليها، لأنّها كلّيّات تقدّست وحقائق تعالت فصار لها على كيانات الجمهور أمر ونهي، سلطان وجبروت.

وقد تفطّن فلاسفة الغرب إلى مكانة الأفكار في تحريك العالم وتوجيه تصوّرات ونظمنة كُسموس الاعتقاد الّذي داخله يتنزّل الفرد وفي دائرته يحلّ.

إنّ مبدأ المواجهة والتّبكيت، مبدأ وظّفه الزّمخشريّ، مؤوّلاً نظريًّا كما وظّفه غيره من ملاّك الحقائق وسلاطين الأفكار كي يبني من رشحه عالمه المنشور وكونه

---

(259) يكاد صراع المعتزلة ينحصر في منازعتهم دعاة الظّاهر من الأصوليّين المتسنّنين وهذا الصّراع يختزل موقفاً من العالم ورؤية للحقيقة، باعتبارها موضوع التّنازع بين كلّ الفرق والمذاهب، عن هذه القضايا وغيرها، راجع، أبو زيد (نصر حامد)، **النّصّ والسّلطة والحقيقة**، (مرجع سابق) وكذلك، فيدوح (عبد القادر)، **نظريّة التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، (مرجع سابق).

المأمول، نعني إقامة مملكة العقل الّذي ألغته معاول الجبر والتسنّن، حفاظاً على تملّك الحقيقة صافية يصوغها حملة الشّرف من الآل والمقرّبين.

فالزمخشريّ يواجه ويبكّت، إنّما ينخرط في محيط دائرة ذات شرور من اجتاز حدودها وُسِم بالخارج ونُعت بالمارق بكفر وبصلب، يجابه ويقاوم. ولنا في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلامية، شواهد وعلامات ترفد هذا الزعم وتدعم هذا الاعتبار.

فكأنّ المناداة بالجديد الطّاري والمحدث المبدع، مناداة بمعانٍ تقتضي رخصاً وتطلب جوازات يبيحها أولو الأمر ويختصّ بها أهل الحلّ والعقد، فتصير حكراً على رهط من البشر دون غيرهم، حتّى لا تضيع الإمرة ولا ينفد السّلطان.

3 ـ استراتيجيّات الإشهاد والتّبرير

تعتبر هذه الاستراتيجيّات الّتي مدارها على الإشهاد والتّبرير، من صنف الاستراتيجيّات الجامعة الّتي تتوحّد في محيطها جلّ الاستراتيجيّات الخطابيّة وتتجمّع في دائرتها كلّ السّياسات القوليّة، لأنّ الإشهاد باعتباره إثباتاً وتمكيناً والتّبرير باعتباره رفداً وتقوية، هما أثران قوليّان من عمل الخطاب الّذي يتّجه وجهة إقناعيّة ناجعة ترمي إلى كسب طاعة الجمهور يستجيب ويذعن، يؤمن ويوافق.

ولهذه الاستراتيجيّات في تفسير الزّمخشريّ سورة البقرة وجوه وهيئات أهمّها:

◆ في كفاية الزّعم النّظريّ/ ميلاد التّأويليّة المضادّة

يعدّ أمر كفاية الزعم النّظريّ، نداء من الزّمخشريّ يفسّر القرآن ويتأوّل معناه ويجلّي مقاصده لإقامة تأويليّة مضادّة تراجع سنن التّأويل الأثريّ مراجعة تفوّي الحقيقة وتسمّي المعنى باعتباره المطلب الأنطولوجيّ الأوحد الّذي شغل المصير الإنسانيّ على مرّ الزمان. لأنّ هذا المشغل ـ لغيته وتعليق السّؤال فيه ـ هو مشغل يطرح ويستعاد، يقارب ويبحث، لاحسم ولا بتّ، ورغم كونه كذلك فإنّ علماء الكلام تداولوا فيه النّظر وحاولوا من خلال تأويلاتهم الّتي اجتازوا بها عتبة الظّاهر إلى الباطن وتعدّوا السّطح إلى الغور، أن يرموا بسهامهم في هذا المعترك يشاركون النّاس حيرتهم ويقاسمون أصحاب النّظر العقليّ زمرتهم الحاضنة، اللّوعة والقلق.

ولمّا كان الزّمخشريّ، صاحب إمرة في هذا الشّأن أشهد كيانات الجمهور

الّذي رسم ملامحه من خلال صور بناها وخيالات توهّمها، على التّصديق بكفاية الزّعم النّظريّ والأوّل الاستعاريّ الّذي يعتبر المعنى لجّة تختفي في قاع الزّوج ووديعة تلوذ بضرب من الصّمت المطبق تحويه الألفاظ وتحمله الكلمات. وهذا الأمر نجد إشارات عليه، بثّها الزّمخشريّ في مواطن من تفسير سورة البقرة كثيرة تلفت أنظار المتقبّلين إلى الإيمان بتماسك المنوال النّظريّ في إصابة الأوّل الحقيقيّ ونسبة المعنى اللّدنيّ وهو ما جعل الخطاب الحامل هذه المقاصد الفلسفيّة، خطاباً ذا قيم لأنّ الغاية من إرساله تيقين الجمهور بهذه المزاعم المحدثة والتصوّرات التأويليّة الطّارئة وحتّى يكون نمط الإشهاد، مرفوداً بنظام استدلاليّ نزي وإجراء برهانيّ متماسك، جنح الزّمخشريّ، إلى إثبات ذلك ممارسة وإجراء من خلال شحذ كلّ الكفاءات التّأويليّة النّظريّة في محيط النصّ القرآنيّ بفكّك ريؤوّل وتجلّي معانيه الّتي غمرها البيان الّذي ادّعاه أهل الظّاهر فبقيت أبنية مستعصية لا تبوح ولا تتكلّم.

وهذا الأمر يتضمّن استتباعات فلسفيّة، مدارها على سنّ قواعد جديدة سلطانها العقل بعيد تسمية أشياء العالم بكلمات تتوافق ومبادئ الوسم النّظريّ وهو منحى في التّفكير والنّظر إلى العالم يعقّل الظّواهر ويحدّ الانفلات الإراديّ الّذي كانت تسم به الذّات الإلهيّة كما تصوّرها أهل الظّاهر يؤمنون بالمطلق ويأتمرون سلطانه[260].

* حدّ الله وتعقيله

إنّ الإقرار بالإرادة البشريّة والمقدرة الإنسانيّة هو مبدأ بنى عليه أهل الاعتزال تصوّراتهم الأشياء والعالم[261]. فبعدما كان الإنسان مسلوب الإرادة أصبح مالكاً

---

(260) عن عقائد أهل الظّاهر، راجع تمثيلاً لا حصراً، الذّهبيّ (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، الفصل الأوّل «التّفسير بالمأثور»، ص152 وما بعدها وكذلك، جولدتسيهر (أجنتس)، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، (مرجع سابق)، وكذلك، فيدوح (عبد القادر)، نظريّة التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، (مرجع سابق)، «التّأويل بالمأثور»، ص31-40.

(261) راجع أصداء هذه الفكرة وما اتّصل بها من توابع فلسفيّة وكلاميّة، منيّة (مقداد عرفة)، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق)

لها، لا بل فاعلاً من خلالها وقد تجلّى أثر هذا المبدإ أوّل ما تجلّى في تفسير الزمخشري سورة البقرة من خلال قدرته فرداً/ مؤوّلاً على المشاركة في صناعة المعنى الأكمل الّذي سكنه الغيب ومكانه اللّوح المحفوظ من جهة كونه كناية عن احتواء الجواهر احتواء تامّاً لا نقص ولاعوز ومن ثمّة قرن الفلاسفة المعنى بالمشاغل المفارقة للطّبيعة يكثر فيها القول وتقلّ الدّقائق.

فسؤال المعنى كسؤال الله، تجريد محض وغيبة كاملة ينشغل به الإنسان الباحث عن اسم لحقيقته ونعت لوجوديّته لكنّه يمنى في الأخير بخيبة ممتعة تجعله يسلك الطّريق نفسه ويعيد الصّنيع ذاته، سؤال يفتح على سؤال وحيرة تستدعي حيرة في محيط مغلق وعالم ممتدّ، لذلك فإنّ الزّمخشري وهو المنافح بأوّله العقليّ، بسؤال بقوانينه على مفارقة الله للبشر، أراد من خلال نمطه التّأويليّ هذا أن يخرج قدر المستطاع من دائرة الميتافيزيقا التّائهة، ليبني على أنقاضها دائرة ميتافيزيقيّة برهانيّة تحدّ الله وتعقّل إرادته. فإله المعتزلة إله قادر بحدّ قدرة الإنسان وهذا الاعتقاد لا يعني، في أعرافهم النّظريّة ومبادئهم الكلاميّة، إشراكاً بالقدرة بل هو اعتراف بمكانة الإنسان «عالماً صغيراً» وإلهاً ضئيلاً يسوس وجوده وتدبير عالمه، مستقلاً عن الحتميّات الغيبيّة الّتي تصوّرها الأثريّون ونادى بها حماة التّفسير الظّاهريّ الّذي يعني الأشياء نسخة واحدة لا تقبل التّعديد ولا تحتمل التّكثير، فالله وفق هذا الاعتبار التّأويليّ، حقيقة معقولة تقبل البرهنة وتستجيب للاستدلال العقليّ.

ولمّا كان النّصّ القرآنيّ إقراراً من إقرارات الإله بث علاماته في الكون، فإنّه مستجيب بالضّرورة إلى مبدإ التّعقيل وأساس الحدّ. ومحلّ ذلك تداوليًّا، ممارسة التّأويل على آيه وسوره حتّى تظهر الحقائق وتنجلي الكوامن.

فمشروع أهل الاعتزال، مشروع قائم في ظاهره، على مشاركة القوم فسحة وارث حصل واكتمل (القرآن وأحقّيّة تأويله) وفي باطنه مغزاه فعل برسم إحداثات جديدة لم تكن في أصل الابتداء، تسمّى بتعاليمها الحقائق وتنعت الأشياء.

لكأنّ حدّ الله وتعقيل إرادته، سياسة جاوزها القول التّأويليّ الّذي نادى به أهل الاعتزال وهذا الجواز التّجريديّ المحض لا تمكّنه إلاّ إمكانات العقل بتصوّر ويفترض حتّى يدرك التّوافق بين الصّرامة المحمولة فيه والفتوح التّأويليّة المتولّدة من نفحاته والنّاشئة من جوازاته.

ونظراً إلى خطر هذا المشروع واتّساع مداه، فإنّ المؤسّسة الأرثوذكسيّة المحافظة على سلامة المعبر المفضي إلى الصّواب المطلق، لم تقبله. وكونها لم تقبله جابهته بالتّكفير وعارضته بالتّعطيل، حتّى لا يسود، لأنّ في سيادته انتصاراً لتصوّر ينجم عنه النّظر في العالم وأشيائه، نظراً مختلفاً يبيح التّعددية ويجيز التّكثير وهو ما يخالف وأصول سيادة تلك المؤسّسة الّتي ورثت قواعد الأمر والنّهي من أشراف الأمّة زكّتهم بركات السّماء وشرعنت وجودهم، فصاروا حماة يدعون ويأمرون، يسمّون وينعتون، لذلك احتلّت أقوالهم منازل سلطويّة يحتجّ بها على الاستقامة والصّفاء، الحقيقة والجوهر.

ومن ثمّة بدت غاية الزّمخشري من حدّ الله وتعليقه، كامنة في سنّ قواعد تأويليّة تمثّل البعد الإيماني، إذ تعقّل مصدره وتقرّ لورثته وحمله (الأنبياء والأتباع) بالإرادة في صناعة الأفعال الّتي يحترز عنها تنزيه الذّات الإلهيّة تنزيهاً مطلقاً فلا يردّ إليها الفعل الشّين بل يعلّق بمن صدر من العباد اختلّت منازلهم وتصاغرت هممهم.

وبذلك يبدو لنا ـ تمثيلاً ـ حدّ الله وتعقيله، إيغالاً في تنزيه الله عن مطاعن الظّاهرة والمحسوسة حتّى يخلص معدنه ويعلو موطنه ويبقى معلّقاً في غيب يحرس عالمه من علي كرسيه الزّاخر وعرشه المشرف على كلّ ما أحدث، علامات على إرادته وأمارات على حضوره[262].

إنّ محاكمة أهل الأسرار بغير البهم (علم الباطن/المقاربة المجازيّة)، محاكمة تسعى إلى التّقليل من صرخات هؤلاء في تمحيص السّلطان الإلهيّ تمحيصاً أعاد الصّمة وألغى الحدود وعقل الظّواهر وهو ما سيقف على إجراءاته الفعليّة في الدّائرة الحصريّة الإشاريّة الّتي ستعدو في محيطها الإله، قيمة الهيّة يطلب في داخلها الشّكل حلولاً وتوحّداً فيحوّل العالم الكبير (الله) إلى العالم الصّغير (الإنسان/المريد) يمنحه الحقائق دون واسطة طوعاً ومباشرة، إكراماً لذاته وتبجيلاً لنداءاته الّتي أرسلت أصواتاً وأطلقت تراتيل وابتهالات حملتها المصنّفات وتوشّحت بها المتون.

[262] تبدو هذه النّكتة الفلسفيّة، متجلّية في هدف المعتزلة النّهائي وهو نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل»، أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقلي في التّفسير، (مرجع سابق)، ص245.

• من سلطان الأثر (واحدية المعنى) إلى سلطان النّظر (التعدية والتكثير)/ تدافع السّلط

لقد حكم السّلطان الأثريّ، مؤسسة المعنى في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، زماناً ممتدًا وأواناً طويلاً، نظراً إلى اتصاله بالحقائق المطلقة الّتي تقدّست فغدت بمفعول ذلك أموراً لا يأتيها الشكّ، ولا يتسرّب إليها الباطل، لاتصالها بحملة أوكل لهم المخيالُ الإسلاميّ الإمرة وعلّق بهم الفعل، وأنمى إليهم الإجلال والتّبجيل، حتّى كادوا أن يفارقوا الصّفة الإنسانيّة ويتّصلوا بالمدارات الإلهيّة والمصافات الرّبّانيّة. وهذه الصّورة الّتي حافظ عليها الأسلاف تقدّست مآتيهم وارتفعت منازلهم، أكسبت خطاباتهم قوّة وأقوالهم سلطة، صارت في المنظومة الأثريّة، حججاً دامغة وبراهين ساطعة، إذا ادرجت في مقام تأويليّ اكتسب نجاعة منها واختص بحجيّة لا تُردّ ولا تُجادل، فينتج عن ذلك تمكّن السّلطان الأثريّ يدير مؤسّسة المعنى ويسقي الحقائق الدّينيّة العقديّة أو التّعامليّة التّداوليّة بأسماء ارتضاها ونعوت أقرّ عليها العزم.

ففعل التّسمية هو في منتهى الأمر، حدث وجود، لارتباط التّسمية بالتملّك ولاتصال التملّك بالهويّة ولتعلّق الهويّة بالانتماء. ولمّا نبتت التّساجل بين المِلل والنّحل في الفكر الإسلاميّ الّذي حدثت داخله أسئلة واستجدّت في دوائره مشاغل، نجم عن ذلك أمر جديد لم يعد يأبه بواحديّة المعنى، معبراً نسبة الحقيقة في الثّقافة الإسلاميّة بل صار يقول بمبدإ الكثرة من جهة كونه مبدأً مخففاً وأصلاً معدّداً، جوهره المجاز الّذي تتّسم الحقائق فيه بالإمكان وتتّصف بالاحتمال. فالحقيقة النّظريّة، حقيقة لا تعدم المرجع من جهة كونه قرينة على بقاء اتصال المعنى بقاعدة يتأسّس عليها بل تجرّده من كلّ واقعيّة حتّى يصفو ويتنقّى ويصير قادراً لحظة يتجاوز على هتك الخباء، وقول المستحيل: المعاني الموشومة في مدارات المطلق والمخبّأة داخل السّجل المرفوع، تسهر على جوهرانيّتها سدنة الإله تحفظها وتمنعها عن كلّ من ادّعى جواز الاتصال بها إلاّ الّذين تزكّت نفوسهم وجرى عليهم الاصطفاء الإلهيّ والتّنفيل القدسيّ، جوّز لهم الأمر وأباح لهم السّتر، لذلك يعدّ التّأويل النّظريّ، شكلاً من أشكال استبدال سلطة الأمر والنّهي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وهذا الأمر يجعل خطاب الزمخشريّ التّأويليّ على سورة البقرة، خطاباً مشحوناً بقيم حجاجيّة غايتها التّبديل ومرماها التّحويل وهي

أصول ثابتة في النظريّات الحجاجيّة الّتي كادت أن تجمع على مركزيّة هذا الأمر وجوهريّة هذا الاعتبار، فالحجاج من جهة كونه إجراء لكفاءات استدلاليّة داخل الخطاب، يعدّ في أصله حدثاً تبديليّاً لجملة من العقائد ترفد بنظام من البرهنة صارم وتقوّى بجمع من الحجج قائم على النّجاعة والقوّة والاشتراك قسمة بين الجمهور المتقبّل، يرد على ذلك أفعالاً قد تقوى أو تتراجع وذلك حسب المقامات والأحوال الّتي تحفّ بصناعة الخطاب وتحيط بملابسات إنجازه. **فالانتقال الّذي أحدثه الأول النّظري من واحديّة المعنى المشغول بواحديّة المرجع إلى تعدّديّة المعنى المشغول بمبدأ الرّجحان العقليّ والتّعداد الاحتماليّ هو انتقال من كُسموس اعتقاديّ مبنيّ على أصل أنطولوجيّ واحد موحّد إلى كُسموس اعتقاديّ مبنيّ على أصل أنطولوجيّ مكثّر معدّد.** فكأنّ الخطاب الإلهيّ المتمثّل في الأثر القرآنيّ، خطاب في جوهره متأسّس على التّعدّد التّحقيقيّ للإمكانات المعنويّة وما القرآن في تصوّرات أهل الكلام سوى برهان دالّ وعلامة موحية على مبدإ الفعل الإلهيّ، زمن يحدث ويصنع، يخلق ويوجد وهو ما ينجرّ عنه التّوافق بين الآية التّأويليّة والأصل الحقيقة الإلهيّة الّتي هي حقيقة تخالف البشر كلّ شيء، لذلك رُمّزت لغتها ودقّت ملكتها، حتّى لم نعدّ أمراً متاحاً وحدثاً مستباحاً، بل صارت منّة ينعم بها أصحاب الأنظار الثّاقبة من الّذين تفطّنوا إلى أنّ المعنى طبقات والحقيقة نفحات مطوفة في إهاب الصّمت والخفاء، وما تقريض الزّمخشريّ منزلة أهل بالنّص القرآنيّ (المفسّر/المؤوّل)، إلاّ دليل على جلالة هذا المقام ورفعة هذا التّنقيب الّذي حدّته أشراط وحوّطته ضوابط حتّى لا يستباح سرّه ولا يهتك عرضه من لدن كلّ من نوى القول في كلام الله برأي، وفي المتون الحديثيّة أقوال أُثرت عن الرّسول ﷺ إن صحّة وإن وضعاً، تنهى عن القول في كلام الله برأي حتّى بات كلّ ذلك الكلام صدوقاً مقنعاً لا تأويل فيه ولا اجتهاد **وهذا ما جعل المنحى الأثري في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، سلطة لأنّه أقنع الجمهور بوهم الحفاظ على الكلام الإلهيّ كما نزل ظاهراً بيّناً لا دخل لإعمال الرّأي فيه.**

وهذه المحاذير الّتي استنّها أهل الظّاهر، داخلة ضمن دائرة استراتيجيّة ينجرّ عنها تمكّن الحقائق الّتي زعموا صحّتها وثبات الوقائع الّتي ادّعوا وجوديّتها وحتّى لا تنفرط الإمرة من أيديهم نسبوا خطاب المنع هذا إلى الرّسول صحّت أوامره واستقامت أقواله وهو ما ينجم عنه استتباعاً واسترسالاً، تعطيل ملكة الشّكّ لدى

الجمهور المتقبّل الّذي شُدّ عقله على الإيمان بما نسب إلى الرّسول من أقوال وأعمال دوّنتها سيرته فصنعت له صورة الحاكم النّاهي الّذي اختزل الحنائز/ الجواهر واكتنز البواطن/الخوافي يقولها ويؤدّيها بأمر من الله الموحي وبتوسيط من الملك المبلّغ.

فالزّمخشري وهو ينحت إحداثات كسموسه الجديد، إنّما يصنع آليّة تأويليّة ويرسم ملمحاً من ملامح الحقيقة باعتبارها المطلب الشّرود الّذي يقارب ولا يحلّ، وما التنازع بين الفرق الإسلامية على أصليّة هذا المطلب وجوهرانيّة هذا المبنى، إلاّ دليل على انفلات الحقيقة وتيهان المعنى في حركة السّؤال ودوران الاحتمال، الأمر الّذي يبقيه مطلباً لا تتحقّق إلاّ أبعاضه ولا تُكتب إلاّ صورٌ من وجوهه.

وهو ما يجعلنا نخلص إلى أنّ المذاهب التّفسيريّة، إذ تتنازع يكون تكاملها الرّهاني على تجلية الغيب وتبصير الجمهور بالحقائق التّائهة والمعاني الغائرة في صمت اللّغة وجفاف منطقها، كلّ يجلّي هيئة ويكشف ستراً عسى أن تلتئم الأجزاء المكشوفة والآثار المحدثة ويتسمّى الحقّ/المعنى، مطلباً ميتافيزيقيًّا وسؤالاً فلسفيًّا طرحه الأوائل وورّثه اللاّحقون انشغلوا بخفائه وأقلقتهم غيبة الإنسان لحظة يصمت ويفارق جسده السرّ/النّفس، يحوّله كياناً هامداً أخرس لا يستجيب ولا يفعل.

فكأنّ الأوّل النّظري الّذي يحدّ الإله ويوكل للإنسان الفعل والإرادة، أرْ منذور لمجابهة العدم بادّعاء امتلاك السرّ من معدنه والاتّصال بالجوهر من منبعه.

وهذا الأمر داخل في خضمّ دائرة استراتيجيّة تثبت نجاعة الاعتبارات التأويليّة النّظريّة باعتبارها إمكانات تحرّر الإنسان من اتّباع الغير (الأسلاف) وتجيز له تسيير مملكته الّتي آمرها العقل يرجّح ويحكم بحسب أقضيته المنطقيّة وأحكامه التّرجيحيّة الّتي ترابت بين الحقائق باعتبارها مآلات يرتسي عندها الحدث التّفكيري الّذي استجمع عالم الكلام عليه نفسه، فأجراه آليّة للإثبات ووسيلة للتّيقين.

إنّ هذا الوجه من وجوه استراتيجيّات الإشهاد والتّبرير، يقوّي الأبعاد الحجاجيّة الّتي استبطنها خطاب الزّمخشري فصرّفها قوانين يشتغل وفقها الخطاب ومنها تلتئم مكوّنات القول، حتّى تتحقّق النّجاعة وتحصل الطّاعة، طاعة الجمهور أذعن وسلّم ونجاعة الخطاب فَعل وأثّر. وهذا ما عمل على تحقيقه الزّمخشري، إذ أشهد وبرّر حتّى لا يصاب مقاله بداء الاختلال ويتحرّر خطابه من مغبّة التّفوّت

ولكن السؤال الطارح نفسه والإشكال العارض ذاته، هل تحرر الزمخشري من النمط السائد فأقام خطاباً سلطته نابعة من نظامه الداخليّ أم إنه اكتفى بإبطال سلطان وخلق سلطان بدلاً له وعوضاً عنه، وبالتالي فإنّه لم يتجاوز في دعواه تلك، الحيل الاستراتيجيّة والألاعيب المقاليّة الّتي تصنع العوالم وتهدم الأكوان داخل محيط اللّغة وفي إطار عالم الكلام أم إنه استطاع أن يحوّل تلك الإمكانات التأويليّة إلى حقائق تحقيقيّة ثبتت وقائع واستقامت أدلّة. أم بقي كلّ ذلك، حدساً تأويليّاً يستلّه المؤوّل من حيرته ويرمي به في خضمّ الحيرة الجماعيّة تتقاسم معه المعنى حتّى لا ينفرد باليتم المطلق ولا يقصر على ذاته التيه الأبديّ ما دامت حقيقة الغياب، قائمة وإمكان الخرس موجوداً.

4 ـ استراتيجيات الردّ والمدافعة

إنّ المنفعل بهذه الاستراتيجيات، إنّما هو الجمهور المتقبّل الخطاب المرسل الّذي أقامه الزمخشري، مؤوّلاً نظريًّا له بعلم الكلام صلات وبالفرقة الناجية العدليّة علاقات جعله رأسهم الأوّل ومسلّمهم الأوحد.

والجمهور الزّمخشري كما سبق الإلماع إلى ذلك، جمهور مركّب فيه الخاصّ وفيه العامّ وهذا الأمر يكاد أن يكون قاسماً مشتركاً بين كلّ المفسّرين الّذين يوجّهون خطاباتهم وجهة ثنائيّة المرمى مزدوجة الاتجاه.

فالمفسّر/المؤوّل يخاطب زمرته الّتي تناصر مزاعمه وتعضد مواقفه كما يخاطب المناوئين المخالفين من الفرق الأخرى الّتي تنازعه الرّأي وتخالفه المذهب وهذا ما نقصده بمفهوم الجمهور المركّب الّذي يستقبل الخطاب ويتلقّى المقال.

ولمّا كان الاعتبار على نمط ما عرضنا، فإنّ الزمخشري، يروم إثبات حدوسه التأويليّة إثباتاً يبطل ما سطّره دعاة الفرق الأخرى الّتي اعترض عليها وتخالف معها باعتبارها لم تتّصل بجوهر المعنى القرآنيّ، بل بقيت على مشارفه وهو ما دفعه إلى تقوية ذلك بنظام برهانيّ استعار من العقل صرامته ومن المنطق دقّته وقوّته، لذلك كثرت في خطابه نفحات المراتبة والتّرجيح بين الوقائع التأويليّة الّتي أمدّه بها الإرث التفسيريّ السّابق، باعتباره قاعدة يبني عليها الزّمخشري، محدثه التأويليّ ويقيم على أساسها نحوه المعنويّ. وهو ما يحتّم نظريًّا، أن تكون آلة الردّ على تلك المزاعم، آلة ذات ثراء ووسيلة ذات قوّة حتّى تحقّق نجاعتها في تبديل عقائد

الجمهور المقدود عقله والموجّه ذوقه وفق تعاليم المؤسسة السُنّيّة، مؤسسة الأمر والنهي في الثقافة الإسلاميّة .فالزمخشري إذ يردّ، يدافع عن منظومة بدأت تستقر قواعدها وتلتئم مكوّناتها نعني المنظومة الكلاميّة الّتي صنعت للإنسان صورة لم تكن له، إذ أوكلت له الفعل وعلّقت به الإرادة.

إنّ استراتيجيا الرّدّ والمدافعة، تمنح الخطاب طاقة حجاجيّة تثبت وفقاً لها قواعده وترسّخ مضامينه في كيانات الجمهور الّذي بدأت تتخلّق هيئاته وتتسوّى ملامحه من خلال فعل الخطاب فيه، إذ يتمثّل فعل الخطاب في اتّساع دائرة النظر العقليّ اتّساع اجتياح وانتشار وذلك من خلال التئام جماعته وسيادة أفكاره.

فالفكر الاعتزاليّ، غدا فكراً ذا نفوذ على تصوّرات المسلمين بعدما كان ذا طعون واعتراضات وهذا الأمر ما كان ليحصل لولا استراتيجيّات الردّ والمدافعة الّتي زيّنت للجمهور هذا الحدث، يقبله ويرتضيه ويؤمن بتعاليمه يروّجها ويكافح بها وهو ما جعل المتون التّفسيريّة فضاءات ممثّلة، ينشط داخلها الاستدلال ويقوى في محيطها البرهان ويصير التّنازع الفكريّ الناجم عن تخالف المناحي الفكريّة والمبادئ التّصوّريّة، علامة على حركة الفكر الإسلاميّ وتحوّل هيئاته من زمان إلى زمان ومن طور إلى طور.

5 ـ الاستراتيجيات الخطابيّة/ استراتيجيات التّصوير والتّمثيل

لقد أجمع علماء الخطاب على أنّ لكلّ حدث لغويّ، أثراً وعملاً. ولمّا كانت نسبة الخطاب الحجاجيّ إلى الأحداث اللّغويّة جارية حاصلة، فإنّ له آثاراً وفي داخله أعمالاً تنجم عن التّفاعل بين المُحاجّ والمحجوج باعتبارهما طرفين رئيسيّين في دورة الخطاب القائمة على ضرب من الحواريّة التّلفظيّة والمفاهيمية التّداوليّة الّتي ينجرّ عنها التّواطؤ وينبثق منها التّوافق بين الكيانين المتحاورين والطّرفين المتجادلين وهو ما ينتج عنه رسوخ المضمون الخطابيّ في كيانات الجمهور المتقبّل وثبات الأقضية والحقائق المستدلّ عليها استدلالات تصنع قوّتها وتقيم نجاعتها.

وحتّى تتمكّن تلك الغايات وتتجوز تلك المآلات، فإنّ المُحاجّ يلجأ إلى نوع من الاستراتيجيّات وجنس من السّياسات، اصطلح عليه بعض علماء الحجاج

«الاستراتيجيّات الخطابيّة/ استراتيجيّات التّصوير والتّمثيل»[183]. وهو نمط يبني في الخطاب طاقة استعاريّة فيها التّصوير والتّمثيل والتّهويل والمبالغة والإغراء والمغالطة، حتّى تنشدّ الذّات المتقبّلة إلى وقع الخطاب على مسامعها فتقتنع وتنخرط في عالمه دون مداولة أو مجادلة، وبذلك تغدو تلك الأساليب وسائل/ آلات يتمكّن بها الخطاب ويتركّز في كيانات السّامعين، يعملون بأوامره وينتهون بنواهيه.

ولعلّ هذا الحاصل هو الّذي جعل علماء الحجاج يقرّون بوجود طاقات/آثار حجاجيّة تحتوي عليها الأساليب البلاغيّة الّتي هي في الأصل ذات قيمة تصويريّة ينشط فيها الخيال وتعلو داخلها طاقة التّمثيل ولكنّ فيها، إضافةً إلى ذلك، أبعاداً استدلاليّة تقوّي في الخطاب نظام البرهنة كما ترفد حركة الاستدلال الّتي تعدّ آلة الحجاج في إقناع الجمهور بمحمولات فكره ومقتضيات عقله.

وقد صرّح الزّمخشريّ، في خطبة كتابه بآلته التّأويليّة الّتي يعود أصلها إلى دائرة علم البلاغة وخاصّة علمي المعاني والبيان، باعتبارهما العلمين الموصلين، - حسب عقيدته النّظريّة وحدوسه التّصوريّة - إلى كوامن اللّفظ القرآنيّ وأسرار الحرف الربّانيّ. وهذا الاختيار الّذي ترجم من خلاله الزّمخشريّ، مسلكه التّأويليّ، يدلّ على ما لفروع هذا العلم من أدوار في تحقيق النّفر الإقناعيّ الّذي عقد الزّمخشريّ، عزمه على إصابته ووجّه نواياه نحو إدراكه.

وقد ذهب من اعتنى بحجاجيّة البلاغة (علم البيان - علم المعاني - علم البديع) إلى التّساؤل عن حقيقة العلاقة بين الأبعاد الحجاجيّة والأساليب البلاغيّة وتوصّل إلى حاصل مفاده أنّ في الحجاج بلاغةً وفي البلاغة حجاجاً، وهو ما يجعل العلاقة بين الخطابين، علاقة اتّصاليّة قائمة على التّفاعل والتّجادل.

وهذا الأمر قضى بتوظيف الأساليب البلاغيّة توظيفاً يقوّي في الخطاب، الجانب الإقناعيّ حتّى يثبت ويترسّخ، يتمكّن ويتوطّن. وقد عمد الزّمخشريّ وهو يقنع جمهوره بصحّة أوّله النّظريّ وصرامة تفسيره العقليّ، إلى جملة من الوسائط البلاغيّة الّتي لا يكاد مقام من مقامات تأويل سورة البقرة يخلو منها أو يعزل عنها.

(183) Tutescu (Mariana), l'argumentation, op. cit., p. 282-285.

وقد سبق أن عرضنا في سياق غير هذا، بعض التراكيب الدائرة على الاستفهام والتعجّب وما تتضمّنه من طاقات إقناعيّة تجعل الجمهور يحشر في الخطاب ويؤمن بصدقيّة ما يعرض على سمعه وما يبسط على عقله وهي طرائق تشدّ الخطاب وتؤازره حتّى لا يدركه التّيه ولا يصيبه الضياع، نظراً إلى حاجة المُحاجّ إلى إيصال أفكاره إيصالاً يضمن لها في كيانات الجمهور منازل وفي عقول المتقبّلين مواقع.

إنّ استرفاد الأساليب البلاغيّة والوسائل الخطابيّة، عمل يضمن تحقّق الإقناعيّة باعتبارها غاية المُحاجّ الأولى ومآله الأوحد من كلّ خطاب يرسله وداخل كلّ مقام يؤمّه وهو ما جعل التّقارب ممكناً، لا بل محتّماً بين الحجاج والخطابة، لأنّ بينهما اشتراكاً قوّى الأواصر ووحّد العلائق، فكلاهما مقاميّ وكلاهما إقناعيّ. وقد مكّن اختيار المسلك البلاغيّ في تأويل المقاصد القرآنيّة والتّيقين بالخيارات النّظريّة، الزمخشريّ من جملة من الفتوح التّأويليّة الّتي وسّعت دوائر الحقيقة ورفعت عنها الضّيق، إذ فتحها على مبدإ الإمكان التّأويليّ الّذي يجيز أن يكون المعنى القرآنيّ، حمّال وجوه وما التّوسّل بالمجاز معبراً للظّفر بجواهر الألفاظ، إلاّ دليل على مقاصد الزمخشريّ المتّجهة صوب استبدال الاعتقاد الأثريّ باعتقاد نظريّ يرى المعنى كثرة والعلامة وفرة والرّمز انعتاقاً.

وهكذا ينشأ عن استدعاء أساليب البلاغة ومقامات الخطابة، نوعٌ من التّأثير وضرب من التّغيير تصير بمقتضاه كيانات الجمهور المنفعل، طوع ما تحدثه تلك الأساليب ورهن ما تتركه تلك الطّرائق، من أمارات يترجمها الاقتناع مآلاً والطّاعة استجابة.

فكأنّ العمل التّفسيريّ والحدث التّأويليّ، آيلان في الأخير إلى تحقيق تذوّق المؤوّل/المحاجّ من خلال الأعمال اللّغويّة الّتي تحدثها طاقات الألفاظ في ذوات المتقبّلين يقتنعون أو يرفضون، حسب حكمة التّصريف ودقّة التّلطيف الّتي يتوخّاها الخطيب/المحاجّ أو المفسّر/المؤوّل في بناء ملفوظه وتشييد كونه اللّغويّ، لذلك كانت شروط نجاعة الخطاب، شديدة الوصل، لدى علماء الحجاج، بدقّة العرض وحسن البسط، حتّى يكون الفعل كاملاً والانفعال أكمل، فتتحقّق الغاية وتحصل الدّراية.

خواتم الفصل الثاني

لقد آل بنا تحليل خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، باعتباره خطاباً حجاجيًا إلى جملة من النّتائج نجملها في المحاور التّالية:

1. الحجاج آليّة تضمن الاقتناع وتجيز التّيقّن

لقد صرّف الزّمخشريّ، الإمكانات الحجاجيّة منطلقات وأطراً وتقنيات واستراتيجيّات تصريفاً جعلها أشكالاً مجرّدة تشغلها القدور التّأويليّة العقليّة الّتي أراد المؤوّل التّمثيل عليها من خلال ممارسة العمل التّأويليّ باعتباره منفذاً موصلاً إلى إدراك الحقيقة المضمّنة في النّصّ القرآنيّ. وهذه الغاية تقف ضرورة بتطويع كيانات المتقبّلين تطويعاً يجعلهم يعدلون عمّا ورثوه من تصوّرات آلت إليهم من ذوي السّلطان والإمرة نعني أهل الحلّ والعقد أو جماعة السّلف والأثر. لذلك كاد أن يغيب من خطاب الزّمخشريّ التّأويليّ، الاحتجاج بالرّواية المعنعنة، الّتي تمثّل بالنّسبة إلى التّصوّرات الاعتزاليّة، حجاباً يفصل المؤوّل عن الحقيقة الصّادقة واليقين المحقّق الّذي يتضمّنه النّصّ باعتباره تشكيلاً لغويًا يمثّل أثراً من آثار الحقيقة الإلهيّة المخبّأة في السّديم الغائب.

فالحجاج من جهة كونه آليّة يقتضيها نمط البرهان العقليّ على الأقضية والحقائق، يمكّن من إنشاء كسموس الحقيقة الاعتزاليّة القائمة على التّدليل والبرهان لا على النّقل والإيمان: النّقل عن الأسلاف والإيمان بالأخلاف من جهة كونهم حافظين عهد الأوّلين حاملين صدق المؤمنين.

وبذلك يكون الحجاج، عملاً عقليًا يتوسّل بالأقضية المنطقيّة والبراهين الشّكليّة حتّى تحصل طاعة الجمهور ويقوى الفعل في العقول. ومن ثمّة يؤسّس المؤوّل العقليّ إمكانات تأويليّة تتوافق وأصول الاعتقاد الّذي يدين بقوانينه ويستند

إلى شُمُونه، ممّا يجعل الحجج المستخدمة في مسارات البرهنة والاستدلال، أليات خادمة المنطلقات، متناظرة مع المآلات.

2 ـ العمل التّأويليّ وقانونا الإرادة والتّعقيل/ملامح الفرد الجديد

إنّ العمل التأويليّ الّذي سلكه الزّمخشريّ وانتصر لحشائقه بجمع من الحجج، حكمها التّنوّع وطغى عليها التّعدّد، دائر على حقيقتين اثنين:

• الإرادة البشريّة

تختزل حقيقة كون الإنسان، ذاتاً مريدة، موقفاً فلسفيًا من الذّوات الفاعلة في الكون، أهي محض إلْهيّة أم هي محض بشريّة أم هي فاعليّة مشتركة بين الله ومورّثه.

وهذا التّصوّر الّذي جنى منه القائلون بالإرادة البشريّة، الطّعون واللّعنات باعتبار ذلك، في نظر المناوئين من أصحاب الاعتقاد الأثريّ، سلباً لإرادة الله المطلقة. وهذا الطّعن يتناقض وغايات أهل الاعتزال الّذين يهدفون إلى "نفي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيّته المطلقة وتفرّده الكامل"[264]. فما علق بالتّصوّرات النّظريّة من ردود فعل، قامت في جملتها على ضرب من العنف التّأويليّ المضاد بنعرات إيديولوجيّة تقاوم المحدث وتعدم الجديد، يدلّ على أنّ لهذا الصّراع بين القديم والمحدث في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، تاريخاً لا ينحصر على الحقل الدّينيّ فحسب، بل يدرك جلّ الحقول الّتي ينشط فيها العقل البشريّ ويتحرّك في محيطه الفعل الإنسانيّ.

وهذا الأمر عائد إلى طبائع الثّقافة الحاكمة من جهة كونها ثقافة تحصّن حقائقها بالسّلط الفاعلة والأفكار النّافقة والعقائد الوجيهة، حتّى لا يكدّر الصّفاء ولا يخدش الجوهر. فكأنّ القول بالإرادة الإنسانيّة استرداد لحريّة مفقودة غمرتها إرادة الأقوياء وكمدت صوتها إمرة الأتقياء. وهو ما جعل بعض الدّارسين يحفرون في خلفيّات المعتزلة باعتبارهم فرقة نشأت في الانشقاق وحدثت من الخروج، إذ إنّ وراء النّشأة تلك، دوافع سياسيّة واجتماعيّة وفلسفيّة وأنطرلوجيّة، يحرّكها الشغف

(264) أبوزيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص245.

بالحقيقة وهجس بتأسيس مملكة العقل باعتباره «مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها وهذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق النظر في الأدلة»[265].

وهكذا تصبح الإرادة البشرية، مقولة مجرّدة وأصلاً من أصول الفكر الاعتزالي الّذي بنى خطابه على مراجعة الموروث التفسيري الأثري واستبداله بمحدث تأويلي يمثل نذور المؤوّل ويترجم توق المستدل.

• تعقيل الذات الإلهية: من «الإرادة المطلقة إلى الإرادة المقيدة»

لقد تحوّل الله في نظام أهل الاعتزال الفكري والتأويلي، إلى ذات يستدلّ على قدرتها بالعقل، وهذا التحوّل عكسته الإجراءات التأويلية التي صرفها الزمخشري في تفسيره سورة البقرة باعتبارها دليلاً محدثاً وتجليًا مجسّماً، لقدرة الذات الإلهية التي حلّت في الكلمة وتوطّنت في الحرف وهذا التصوّر هو الّذي نضى بجعل المداخل اللّغوية، عتبات ضرورية لتجلية الغيب المخبأ والظفر بالسرّ المكنون ومن ثمّة كان الإنسان العاقل باعتباره هو الآمر، محدثاً من محدثات الذات الإلهية، مرشّحاً لإنطاق علامات الكون والتفكير في أسباب حدوثها وهيئات وجودها وهو ما أكسبه الإرادة وعلّق به الفعل، باعتبارهما مقتضيين من مقتضيات الاستخلاف وتابعين من توابع التوريث.

وهذا الأمر جعل الإرادة الإلهية إرادة «مقيّدة» يتعدّى تمامها إلى الإرادة البشرية تعضدها وتكمّلها، فكأنّ الاعتراف بإرادة الله المطلقة لا يعدو أن يكون سوى سياسة خطابية تضمن للخطاب التواصل وللأفكار المحدثة النفاق والرّواج وهذا كلّه متصل بما يقتضيه مبدأ تأسيس المملكة العقلية، القائمة على حاكمية الإرادة البشرية من جهة كونها إرادة تقوّي الإرادة الإلهية، إذ تعقلها وتبرهن على جبروتها برهنة نظرية لا برهنة أثرية.

إنّ تعقيل الذات الإلهية، يتضمّن مقصداً حجاجيًا مداره على تخليص تلك الذات من شبهات التجسيم ومآزق التهويم الأسطوري الّتي تنزع عن البشر الإرادة،

(265) نفسه، ص241.

يوهم خدمة الإله وصون مملكة الربّ وهو ما يبشّر بميلاد إنسان جديد ينظر في الأدلّة المحدثة، نظر المريد الفاعل، ليستدلّ بها على قدرات الله باعتبارها قدرات تستدعي إرادة الإنسان لترى قوّتها في خلقها وجبروتها في محدثها، فكان تمامها من تمام الاعتراف بإرادة الإنسان الّذي عدّه الله وريثه الشّرعيّ وحامل رسائله وموجّهاته، يترجم كمالاتها ويرتق فجواتها حتّى يخلص فعله ويلتئم دوره. إنّ الإرادة البشريّة قضت بتعقيل الذّات الإلهيّة وتعقيل الذّات الإلهيّة قضى باعتبار الحقيقة قيمة قابلة للبيان البرهانيّ والاستدلال العقليّ يقوّيان وجودها ويرفدان هيئاتها وصورها.

إنّ مشروع أهل الاعتزال، مشروع يطرح من القضايا الفلسفيّة ما دقّ ولطف ومن الشّواغل المعرفيّة ما أحاطت به الشّبهة وتنزّل في دوائر المنع والتّحريم، لذلك كثر حول تأويلاتهم اللّغط وتولّد من آرائهم الجدل، وهذا دليل على أنّ تعقيل الحقائق الإلهيّة، مطلب دونه محاذير وموانع لاختصاص الحقائق بالسّماء ولاقتصار التّمثيل على الأصفياء .وهذا ما أحدث التّنازع بين الفرق الإسلاميّة توحّدت مشاغلهم واختلفت طرائق برهانيهم، لذلك لم نلحظ فرقاً كبيراً بين أصحاب الأثر وأصحاب النّظر في المنطلقات الّتي جوّزت الحجاج ولا في الأطر الّتي حضنت البراهين وكاد الفرق يقصر على مضامين الحجج/ البراهين وينحصر في إضمارات القول واستراتيجيّات الخطاب، باعتبارها تمثيلات على الحقائق الواقعة الّتي يضمرها الكلام ولا تصرّح بها حوامله.

وبيان هذا الأمر، نرجئ إثباته والبثّ في ما يقتضيه، إلى حين تمام دوائر الاختبار الّتي يتنزّل في محيطها مبحث «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» باعتباره مدخلاً لاستحصال النّسق الجامع الّذي كان ينتظم أفكار المؤوّلين، يعيّنون الحقائق ويرسمون المسالك الاعتقاديّة الّتي تصيّر الحقيقة حاصلاً ذا وجوه وجماعاً ذا هيئات، يتوحّد في دائرته الطّلب ويختلف في مبتغاه المسلك والأرب. وهو ما سنقيم عليه الدّليل والبرهان في الفصل الثّالث الّذي سنجعله دائراً على الحجاج في مجرى الإشارة والبصر، لنقف على تعدّد وجوه الحقيقة الّتي شهدت ترحالاً من محلّ إلى محلّ ومن موطن إلى موطن، فلم تلتئم أسماؤها وبقيت مطلباً ميتافيزيقيًّا يتنازع عليه دعاة الصّون ويتصارع على امتلاكه أصحاب الإمرة والسّلطان، يتبادلون المواقع ويتشاغلون الأماكن وذلك حسب المقتضيات واستناداً إلى الموجّهات الّتي تغيّر الإمرة وتحدث السّطوة.

الفصل الثّالث

الحِجَاج والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربيّ)

مقدمة

إنّ الخلفيّة النّظريّة الّتي تهدي تصوّراتنا في كتابنا هذا «الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»، خلفيّة متأسّسة على مبدإ استحصال الأنساق الجامعة الّتي كانت تحكم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في عصورها الأولى.

وقد سبق أن انشغلنا بمجريين تفسيريّين، هما المجرى الأثريّ ممثلاً في ابن جرير الطّبريّ والمجرى النّظريّ ممثلاً في الزّمخشريّ، وهذا الانشغال آل بنا إلى تجلية نمطين حجاجيّين: نمط أقام برهانه على الرّواية باعتبارها السّلطة الآمرة، ونمط توسّل، وهو يستدلّ على الأقضية والحقائق، بالعقل باعتباره كفاءة نظريّة تمكّن المؤوّل من تجاوز مضايق المعنى الموشوم في النّصّ، إلى فتحات الممكن والمحتمل، وبذلك بدا لنا وجهان من وجوه إدراك الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وطريقتان من طرائق البرهنة على أصولها والاستدلال على ثوابتها.

ولكنّ غاية الظّفر بالأنساق، قضت ضرورة أن نضيف إلى النّمطين الحجاجيّين السّابقين اللّذين أفرزهما المجريان الأثريّ والنّظريّ، نمطاً حجاجيًا ومجرى تفسيريًا، أجمع الدّارسون قدامى ومحدثين، عرباً وأعاجمَ على فرادة جنسه واختلاف نمطه واختصاص بلاغته، نعني التّأويل الإشاريّ الصّوفيّ[1]، حتّى يكتمل

---

[1] تكاد جلّ الدّراسات المكتوبة باللّسانين العربيّ والأعجميّ تجمع على أنّ الفكر الإشاريّ الصّوفيّ، فكر متفرّد الجنس خاصّ البلاغة، وللوقوف على توابع هذا الاعتبار، *

- راجع المؤلّفات التالية:

- ابن عامر (توفيق)، **دراسات في الزهد والتصوف**، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.
- ابن عامر (توفيق)، **التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري**، م.ق.ب، ط1/1998.
- أبو ريّان (محمّد علي)، **أصول الفلسفة الإشراقيّة**، بيروت، دار الطّلبة العرب، ط1/1969.
- البدوي (عبد الباري)، **بين التصوف والحياة**، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط1/1383 هـ
- بسيوني (إبراهيم)، **نشأة التصوف الإسلامي**، دار المعارف بمصر، كورنيش النيل، (د.ت).
- البهلي (محمّد)، **الحقيقة التّاريخيّة للتصوف الإسلامي**، نشر وتوزيع مكتبة النجاح والنّشر، تونس 1965.
- السّحمراني (أسعد)، **التصوف منشؤه ومصطلحاته**، دار النّفائس، ط1/ 1993.
- عبد الحميد فتّاح (عرفان)، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، دار الجيل، بيروت، ط1/ 1993.
- عفيفي (أبو العلا)، **التصوف، الثّورة الرّوحيّة في الإسلام**، الإسكندريّة، 1963.
- الوكيل (عبد الرّحمان)، **هذه هي الصوفيّة**، مطبعة السّنة المحمّديّة، مصر، ط3/1375هـ
- عبد الحقّ (منصف)، **الكتابة والتّجربة الصوفيّة**، (نموذج محيي الدّين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرّباط، ط1/ 1988.
- مفتاح (عبد الباقي)، **المفاتيح الوجوديّة والقرآنيّة لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، دار البراق، بيروت، 2004.
- بلقاسم (خالد)، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنّشر والتّوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1/ 2004.

- Anawati (G.-C.) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 3ème édition, 1976.
- Beaude (Joseph), *La Mystique*, Cerf, Paris, 1990.
- Corbin (H.), *Face de Dieu, Face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris,1983.
- Lings (Martin), *Qu'est ce que le soufisme?*, (titre original: what is Sufism? George Allen et Unwin Ltd., Londres, 1975), Seuil 1977 (pour la traduction française).
- Massignon (Louis), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.
- Meyerovitch (Evade Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Sindbad, Paris, 1978.
- Schimmel (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.

نحو النسق الجامع الّذي ننوي إدراك مراتبه والاتّصال بسموته الّتي انماز بها عن غيره، حتّى بَدَا لوناً في التّأويل مفرداً وطريقة في تجلية حقائق العلامات الماثلة في النصّ والكون، خاصة.

وقد اتّسم هذا الإرث الصّوفيّ الإشاريّ بغزارة التّآليف وكثافة التّصنيف[2]، مذ نشأ حدوساً وتفاريق إلى أن استقرّ مُدوّنات وتواليف[3]، أوكل أقطابها فيها، للقلب البيان والنّطق، بحقائق تاهت حتّى انعدمت وفاضت عن كلّ علامة، ممّا حدا بأصحاب هذا النّمط التّأويليّ، إلى اشتقاق مسالك في الفهم مغايرة لما حققه السّنن وعهدته الأعراف، نظراً إلى ما لحظه أولئك من قصور آلات الغير في تجلية الغيب المخبّإ وإتقان «لغة الله» الّتي هي لغة في أنظارهم لا يُرتّب نحوها على الرّسم الظّاهر، بل يُرتّب على الوشم الغائر في عمق اللّفظ القرآنيّ بما هو علامة محدثة دالّة على جبروت الأزل وسلطان الأجل يسوس ملكه ويوجّه أكوانه، ليشتدّ سلطانه ويقوى عنفوانه[4].

وهذا الأمر هو الّذي جعل الأقطاب والمريدين، يتزاحمون على المسالك المؤدّية إلى دائرة الحضرة الإلهيّة باعتبارها دائرة الحقّ والصّفاء، إذا اتّصل بها الصّوفيّ كاشف السرّ وغنم اليقين[5].

---

(2) عن غزارة الإرث الصّوفيّ الإشاريّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، راجع المؤلّفات السّابقة.

(3) عن نشأة الظّاهرة الصّوفيّة في البيئة الثّقافية العربيّة الإسلاميّة وما يتّصل بها من قضايا مفهوميّة ومعرفيّة وتاريخيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً المرجعين التّاليين:
- عبد الحميد فتّاح (عرفان)، نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، (مرجع سابق).
- Anawati (G.-C.) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, op. cit.

(4) تعميقاً لهذا التّصوّر وغيره، راجع من جهة التّمثيل، الحكيم (سعاد)، ابن عربيّ ومولد لغة جديدة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1/ 1981 وكذلك ابن عامر (توفيق)، دراسات في الزّهد والتّصوّف، (مرجع سابق).

(5) لقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصّوفيّة، تأليف الشّيخ الدّكتور أنور فؤاد أبي خزام ومراجعة الدّكتور جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/ 1993، أنّ الحضرة الإلهيّة، حضرات خمس «الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثّابتة في الحضرة العلميّة، وفي مقابلتها حضرة الشّهادة المطلقة وعالمها عالم الملك، وحضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق »

ولكنّ الناظر في تاريخ التصوّف الإسلاميّ، لظافر بمنزعين اثنين:

- التصوّف النظريّ، ويتأسس على «مباحث نظرية وتعاليم فلسفية...»[6].
- التصوّف الفيضيّ/الإشاريّ، «وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفيّة تظهر لأرباب السّلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظّواهر المرادة»[7].

وقد بسط الذهبيّ، بعد أن عرّف المنزعين المشتهرين في عالم التأويل الصوفيّ وحكم واستحكم، وفق رؤية ترى العالم بعين واحدة هي عين الشرع كما قنّنتها مؤسسات الاعتقاد السنّيّ «الأرثوذكسيّ»، لذلك لم نلحظ في أحكامه أثر اتّسمت بمجانبة الموضوعيّة، أيّ اختلاف عن مواقف القدماء من الفقهاء والمتشيّعين، من أهل التصوّف ومذاهبهم، مواطن الفرق بين المنحيين التأويليين: التأويل الصوفيّ النّظريّ والتأويل الصّوفيّ الفيضيّ/الإشاريّ، قائلاً:

«وعلى هذا، فالفرق بين التّفسير الصّوفيّ الإشاريّ والتّفسير الصّوفيّ النظريّ من وجهين، أوّلاً: أنّ التّفسير الصوفيّ النّظريّ ينبني على مقدّمات علميّة تنقدح في ذهن الصّوفيّ أوّلاً ثم ينزل القرآن عليها بعد ذلك، أمّا التّفسير الإشاريّ، فلا يرتكز على مقدّمات علميّة، بل يرتكز على رياضة روحيّة يأخذ بها الصّوفيّ نفسه، حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من سجف العبارات، هذه الإشارات القدسيّة وتنهلّ على قلبه من سجف الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السّبحانيّة. ثانياً، أنّ التّفسير الصّوفيّ النظريّ، يرى صاحبه أنّه كلّ ما تحتمله الآية من

* وعالمه عالم الأرواح الجبروتيّة والملكوتيّة أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة [illegible] يكون أقرب من الشّهادة المطلقة وعالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم [illegible] فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجرّدات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهيّة والحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة» (نقلا عن الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص[illegible] تحقيق فلوغل، بيروت، مكتبة لبنان، 1978) تختصّ كلّ حضرة من الحضرات الإلهيّة الخمس بعالم معيّن يسبقها ويتبعها، لذلك فإنّ شوق المريد إلى عالم الحضرات الإلهيّة شوق لعوالم الإقامة الممكنة التي تضمن له سكون النفس وخلود الرّوح.

(6) الذهبيّ (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ج3، ص5.

(7) نفسه، ص18.

المعاني، وليس وراءه معنى آخر يمكن أن تحمل الآية عليه وهذا بحسب طاقته وضعاً. أمّا التفسير الإشاريّ، فلا يرى الصوفيّ أنّه كلّ ما يراد من الآية، بل يرى أنّ هناك معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أوّلاً وقبل كلّ شيء، ذلك هو المعنى الظاهر الّذي ينساق إليه الذهن دون غيره»[8].

لمّا كانت الغاية من استدعاء المجرى الإشاريّ البصريّ في تأويل القرآن، معقودة على إتمام القواعد الحجاجيّة الّتي كانت تحكم الفكر التفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، من عهد الطّبريّ إلى زمان ابن عربيّ، وهي قواعد منفعلة بالمبادئ اللغويّة والأصول الاعتقاديّة والإضمارات الاستراتيجيّة الّتي كانت تزامن الخطاب التأويليّ الموضوع على سور القرآن وآيه.

وإتمام القواعد المستحكمة في خطابات المفسّرين، أمر يمكّننا من إتمام وجوه الحقيقة الدّينيّة الّتي قدّر المنشغلون بها، وجودها في محيط النصّ القرآنيّ باعتباره صوتاً إلهيّاً وصدى ربانيّاً، ترجم هيئة من سرّ خُطّ في اللّوح المحفوظ وأودع في أمّ الكتاب.

واختيارنا في فصلي الرّسالة السّابقين، التّمثيل على الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، بالرّؤوس والرّوّاد الّذين حدث حولهم إجماع التّمثيل المنهجيّ، يجعلنا نتابع القانون نفسه ونجاري المسلك عينه، في الانتخاب والاختيار، حتّى يتوحّد المنوال وينتظم المنهاج الّذي يرفد تصوّرات ويوازن تقديراتنا، لذلك سنمثّل على المجرى الإشاريّ البَصَريّ، برائد من روّاده وعلم من أعلامه، نعني محيي الدّين بن عربيّ الأندلسيّ[9] الّذي آلت إليه آفاق الإرث

---

[8] نفسه.

[9] هو محمّد بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن عبد الله الحاتميّ من ولد عبد الله بن حاتم أخي عديّ بن حاتم من قبيلة طيء. مهد النبوغ والتّفوّق العقليّ في جاهليتها وإسلامها. يكنّى أبا بكر ويلقّب بمحيي الدّين ويعرف بالحاتميّ وبابن عربيّ لدى أهل المشرق تفريقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربيّ. ولد في يوم الإثنين السّابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستّين هجريّة الموافق لـ 28 يوليو، سنة ألف ومائة وخمس وستّين ميلاديّة في مدينة مرسية بالأندلس (...) وتوفّي في دمشق في 28 ربيع الثّاني في سنة 638 هـ الموافق لـ 16 نوفمبر سنة 1240 م...»، تفسير ابن عربيّ، ضبطه وصحّحه وقدّم له الشيخ عبد الوارث محمّد عليّ، منشورات محمّد عليّ بيضون لنشر كتب السّنّة والجماعة، دار

الصّوفيّ العربيّ الإسلاميّ، فحلّت في مجمّعات فكره حلول الزّوافد في المصبّ الواحد، فجرّد للتصوّف سُمُوّاً وقواعد وقذف به في محيطات التّفلسف الأنطولوجيّ الّذي شغله، وازع التلهّف على الاتّصال باللّدن الأوّل والتّوطّن في السّكن الأليف[10].

الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 2001، ج1، ص3-7.

وقد لفت نظرنا ونحن نبحث للشّيخ الأكبر عن ترجمة في كتاب طبقات الأولياء، (مصدر سابق)، لسراج الدّين أبي حفص عمر بن عليّ بن أحمد المصريّ المعروف بابن الملقّن، المتوفّى سنة 804 هـ، أنّ صاحب هذا الكتاب يغفل غفلة دالّة عن محيي الدّين بن عربيّ، فلا يترجم له ولا يخلّد ذكره وفي ذلك دلالة قاطعة على أنّ فكر الرّجل فكر محرج لـ نقبله حوائر الاعتقاد ولم تستسغه سلط التّشريع وهذا الأمر سنعود لبيان أسبابه وتعميق النّظر في عواقبه المعرفيّة والإيديولوجيّة في مواطنه المقدّرة وفي أزمته المحدّدة.

ولمزيد الوقوف على حياة ابن عربيّ وما انطبعت به فلسفته من رؤى وتصوّرات، راجع بلاسيوس (آسين)، ابن عربيّ حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

ولمزيد الإحاطة بابن عربيّ نشأة وترعرعاً وتنقّلات راجع المؤلّفات التّالية:

- Addas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989. وخاصّة الجدول المعنون بـ «*Tableau chronologique de la vie d'Ibn 'ARABI*»، ص346-362.
- *L'encyclopedie de l'Islam* (Nouvelle édition), Paris, G.-P Maisonneuve et Larose SA, 1975, Tome III (*Ibn 'ARABI*, p. 726-734).
- «المقدّمة» الّتي عقدها الدّكتور محمود مطرجيّ على كتاب الفتوحات المكّيّة عارضاً فيه إلى عصر الشّيخ محيي الدّين بن عربيّ وحياته وتنقّلاته وشيوخه ومؤلّفاته، طبعة دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص3-110.

(10) عن فضائل ابن عربيّ في الفكر الصّوفيّ عامّة وفي الفكر الصّوفيّ الإسلاميّ خاصّة تحويلات وفتوحاً، راجع المؤلّفات التّالية:

- أبوزيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط4/ 1998.
- أبوزيد (نصر حامد)، هكذا تكلّم ابن عربيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط2/ 2004.
- أبوالمواهب (عبد الوهاب بن أحمد بن عليّ التّلمساني، المعروف بالشّعرانيّ)، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشّيخ الأكبر، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.
- سرور (طه عبد الباقي)، محيي الدّين بن عربيّ، القاهرة، مكتبة الخانجيّ، (د.ت).
- الغراب (محمود محمود)، الشّيخ الأكبر محيي الدّين بن عربيّ، ترجمة حياته من كلامه، دمشق، دار الفكر، 1989.

وهو ما جعل ابن عربيّ يتمّ فتح عوالم التّصوّف الّتي انغلقت في الطّرق والكرامات وتصرت على الهلوسات والوسوسات، فردّ القضيّة إلى أصولها وعلّق المشاغل بمنابتها وهي منابت في جملتها تختزل أسئلة الكائن الفرد الّذي تاقت نفسه إلى الحقّ واتّصلت مُهجُه باليقين وهو ما جعل الرّجل يراجع إرث أسلافه، مراجعة بدا فيها عنف الحماسة وظهرت عليها نشوة الاكتشاف[11].

فقد جمع في فكره الصّوفيّ بين الفيض الإشاريّ والتّجريد النّظريّ[12] وهذا الجمع لم يتمّ في تاريخ الفكر الصّوفيّ العربيّ الإسلاميّ، إلاّ مع قلّة قليلة وزمرة ضئيلة، كان رائدها الشّيخ الأكبر، اختزل مشاغلها وصاغ تصوّراتها في مدوّنات

= - القاري (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب ابن عربي، بيروت، مؤسّسة التّراث العربي، 1959.

- Addas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du soufre rouge*, op. cit.
- Chodkiewicz (Michel), *Les Illuminations de la Mècque (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, 1ère édition, Paris, 1998.
- Gloton (Maurice), *traité de l'amour (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Yahia (Osman), *Histoire et classification de l'?uvre d'Ibn 'ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Afifi (A.E), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibn 'ARABI*, Cambridge, 1939.

(11) لقد ذهبت جلّ الدّراسات الّتي ألّفت حول ابن عربيّ وفكره إلى أنّه أعاد ترتيب الشّئن المعرفيّة والتّصوّرات الأنطولوجيّة الّتي كانت تحكم الفكر العربيّ الإسلاميّ وتسيّر نظام حركته.

وللوقوف على تفاصيل هذا المشغل راجع تمثيلاً لا حصراً:
- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلّم ابن عربي، (مرجع سابق).
- الحكيم (سعاد)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).
- ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، المملكة المغربيّة، جامعة محمّد الخامس، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، تنسيق محمّد المصباحيّ، ط1/ 2003.

(12) يقول الذّهبيّ، مبيّناً حقيقة هذا الجمع في تأويلات ابن عربي بين الفيض الإشاري والتّجريد النّظري «ونستطيع أن نعتبر الأستاذ الأكبر محيي الدّين بن عربي، شيخ هذه الطّريقة في التّفسير، إذ أنّه أظهر من خبّ فيها ووضع وأكثر أصحابه معالجة للقرآن على طريقة التّصوّف النّظري، وإن كان له من التّفسير الإشاريّ ما يجعله في عداد المفسّرين الإشاريّين، إن لم يكن شيخهم أيضاً»، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ج III، ص6.

تجاوزت الحدّ واخترقت العدّ، منها ما بقي ومنها ما تلف[13]، حتى عدّ تعدّد الوفرة، البعض، علامة على استحكام تصوّرات ابن عربيّ، استحكاماً نسقيًا، جعله صاحب نظرة في الوجود تتجاوز الطرائق المعروفة والمناحي المألوفة، لتستقلّ وتتفرّد[14]، لذلك أثارت حولها لغط النّاقدين وسخط المناوئين[15]، لأنها تلبّ الأنساق وهتكت حصون الحقيقة الّتي احتكرها، زماناً طويلاً، أصحاب الحلّ والعقد من الفقهاء والمتسنّنين الّذين مثّلوا الإسلام الرسميّ وتزعّموا الاعتقاد المؤسّسي[16].

ومن هذا المنطلق، بدا لنا ابن عربيّ في سياق مبحثنا هذا، شاهداً ناطقاً

---

(13) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار الدّائر على كثرة مؤلّفات ابن عربيّ الباقية والمعدومة، راجع السرد الّذي قدّمه الدّكتور محمود مطرجي، ضمن مقدّمة كتاب الفتوحات المكيّة، طبعة دار الفكر والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1994، ج1، صص83-110، حيث اعتمد، لصناعة، هذا الفهرست مظانّ مختلفة (رسالة كتبها الشيخ محيي الدّين سنة 689 هـ وهي رسالة مأخوذة عن نسخة أصليّة كتبها ابن عربيّ سنة 632 هـ/ كتب التاريخ والموسوعات الحديث منها والقديم...)، وقد أغلق قائمة الكتب المعدودة ضمن دائرة تأليف الشيخ الأكبر، على 251 كتاباً.
وانظر في السّياق نفسه مقدّمة أبي العلا عفيفي على كتاب فصوص الحكم، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ط2/1980، وقد جاء حديثه عن مؤلّفات ابن عربيّ، مستغرقاً الصفحات 5-6-7.

(14) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار راجع:
- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجع سابق).
- الحكيم (سعاد)، ابن عربيّ ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).
- مطرجي (محمود)، مقدّمته على كتاب الفتوحات المكيّة، (مرجع سابق)، ج1، ص83-110.

(15) للوقوف على ردود الفعل النّاجمة عن استحكام الفكر الصّوفي في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة وأثر ذلك الاستحكام في بناء صور المتصوّفة وتحديد منازل العارفين، راجع الذّهبيّ (محمد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، جIII، ص 23-42، وكذلك ابن عامر (توفيق)، «مواقف الفقهاء من الصّوفيّة في الفكر الإسلامي»، حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 39، سنة 1995.

(16) للوقوف على خلفيات هذا التّصوّر، راجع ابن عامر (توفيق)، مواقف الفقهاء من الصّوفيّة في الفكر الإسلاميّ، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سعاد)، ابن عربيّ ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).

بوجود ضرب من التنازع بين مذاهب الفكر الإسلاميّ، إذ قامت جلّ تصوّراته الّتي بثّها في مؤلّفاته على مقارعة من أسماهم «علماء الرّسوم» من الفقهاء وعلماء الكلام، فقال فيهم أقوالاً، نفت مزاعمهم وبكّتت تصوّراتهم[17]. وهذا التّنازع باعتباره قانوناً أصليًّا في كلّ عمل حجاجيّ، وجّه المسارات البرهانيّة والمسالك الاستدلاليّة الّتي تابعها ابن عربيّ، لإيصال حقائقه المحدثة المتّصلة بالوجود الإنسانيّ، معاداً ومآلاً وجعل تلك الحقائق من طبيعة رمزيّة لا يؤدّيها الظّاهر ولا ينولها المجاز، بل معابرها الأذواق ومصادرها الأشواق الّتي تتجاوز الأنحاء اللّفظيّة وتتعدّى الحدود المنطقيّة، لأنّ مصدرها القلب ومأتاها الوجد الّذي يصرّفه المريد، حتّى يتّصل باليقين الكلّيّ والمَعين الربّانيّ الّذي حلّ في ذات الصّوفيّ حلولاً

---

(17) لقد روى جولدتسيهر في مؤلّفه مذاهب التّفسير الإسلاميّ، (مرجع سابق)، أصول الصّراع بين علماء الأسرار وعلماء الرّسوم، مستقياً تلك الأصول من كتاب الفتوحات المكيّة، ج1، ص278-287 قائلاً: «وفي باب جدير بالملاحظة (الباب 54) من أبواب «الفتوحات المكيّة» يناقش ابن عربيّ علماء الرّسوم وهي تسمية أخذها عن الغزاليّ فيما يظهر، فهو يشكو من تزعّتهم العدائيّة تجاه الصّوفيّة الباحثين عن الله» وما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرّسوم على أهل الله المختصّين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهيّ الّذين منحهم أسراره في خلقه وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطّائفة مثل الفراعنة للرّسل عليهم السّلام»، ص247. وحتّى نقف على تمام هذا الصّراع، نورد كلام ابن عربيّ في فتوحاته إذ يقول: «فاعلم أنّ الله عزّ وجلّ لمّا خلق الخلق، خلق الإنسان أطواراً فمنّا العالم والجاهل ومنّا المنصف والمعاند ومنّا القاهر ومنّا المقهور ومنّا الحاكم ومنّا المحكوم ومنّا المتحكّم ومنّا المتحكّم فيه ومنّا الرّئيس والمرؤوس ومنّا الأمير والمأمور ومنّا الملك والسّوقة ومنّا الحاسد والمحسود، وما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرّسوم على أهل الله المختصّين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهيّ الّذين منحهم أسراره في خلقه وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطّائفة مثل الفراعنة للرّسل عليهم السّلام(...) ولو كان علماء الرّسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم، إذا نظروا في الآية بالعين الظّاهرة الّتي يسلّمونها فيما بينهم فيرون أنّهم يتفاضلون في ذلك ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية ويقرّ القاصر بفضل غير القاصر فيها وكلّهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله، إذا جاؤوا بشيء وحتماً يغمض عن إدراكهم ذلك لأنّهم يعتقدون فيهم أنّهم ليسوا بعلماء وأنّ العلم لا يحصل إلاّ بالتّعلّم المعتاد في العرف، وصدقوا فإنّ أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلاّ بالتّعلّم وهو الإعلام الرّوحانيّ الربّانيّ...»، الفتوحات، (مصدر سابق)، ج1، ص 629-670 (الباب الرّابع والخمسون، في معرفة الإشارات).

معدوماً من الحجب متحرّراً من الوسائط[18].

فهذه التّصوّرات تكشف لنا أنّ لهذه الفرقة، هيكلاً حجاجيًا في المدافعة والردّ فريداً، وتصوّراً للعالم خاصّاً وحيداً، يضاف إلى التّصوّرات السّابقة إضافة التكميل والتّتميم، حتّى نقدر على رسم أجلى إحداثات الخارطة التّأويليّة في الفكر العربيّ الإسلامي القديم وكيفيّات تعامل رجالها مع مشغل الحقيقة من جهة كونها محلّ التّنازع بين فرق المسلمين، كلّ يدّعي امتلاكها وكلّ يتوهّم احتكار أسمائها[19].

ولكنّ المصدر الّذي سنبني عليه تصوّراتنا في هذا الفصل الثّالث، لم تثبت نسبته إلى محيي الّدين ابن عربيّ بل صحّ انتماؤه إلى القاشانيّ[20] ولكنّ جلّ الطّبعات الّتي وقعت عليها أبصارنا، تنسب هذا المؤلّف إلى ابن عربيّ ونعلّقه بمحيط تصوّراته في الكشف ووحدة الوجود.

ومهما يكن لغط المحقّقين، فإنّنا متوسّلون بهذا التّفسير من جهة كونه.

---

(18) راجع هذا الأمر وغيره، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّالث (قضايا التّأويل)، ص361-413.

(19) للوقوف على شواهد هذا التّشاغل بين المفسّرين المسلمين بالحقيقة ومن يمتلكها، راجع خطب التّفاسير وصدور التّأويل، إذ هي مقدّمات يعرض فيها المفسّرون/المؤوّلون مواقفهم من الحقيقة امتلاكاً واحتكاراً، راجع كذلك، أبو زيد (نصر حامد)، النصّ والسّلطة والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه الدّائر على «العراك حول اللّغة من يمتلكها؟» ص189-193.

(20) عن حقيقة هذه المعضلة، نعني نسبة تفسير القرآن إلى القاشانيّ وليس لابن عربيّ، راجع الذّهبي (محمد حسين)، التّفسير والمفسّرون، (مرجع سابق)، ج111، ص66-72، حيث خلص بعد التّمحيص والنّظر إلى أنّ هذا التّفسير إنّما صحّت نسبته إلى القاشانيّ، وما اختصاص ابن عربيّ به، إلاّ لغاية التّرويج ولأمر التّنفيق ومهما يكن أمر هذه المعضلة فإنّنا متوسّلون بهذا الأثر لا من جهة صدقيّة نسبته، بل من جهة صدقيّة تمثيليّته لنمط تأويليّ، جمع بين التّفسير الصّوفيّ النّظريّ وبين التّفسير الصّوفيّ الإشاريّ، حتّى نتعرّف القواعد الحجاجيّة والهيئات التحقيقيّة الّتي كان أصحاب هذه الإشارات التّأويليّة يصرّفونها في مقامات المدافعة وفي سياقات المحاججة، يتّقون بها مزاعم الزّاعمين ويخطّئون من خلالها أقوال المعارضين، باعتبارها العلامات البيّنة على تمام المعنى المرشوم في سور القرآن وآيه.

علامة على هذا المنحى التأويليّ، مع وعينا بتلك الاعتراضات الّتي قد ينفعل بها المنظور ويصطبغ بها التخريج[21]، فرغم إجماع المحقّقين على نسبة هذا التفسير إلى القاشانيّ فإنّ الحامل الحقيقيّ له، إنّما هو شيخ الطريقة الأكبر محيي الدّين بن عربيّ، لاتّصافه بهذا المذهب ولاختصاصه بهذا الاعتبار.

ومهما يكن أمر هذا الاختلاف، فإنّ ما يعنينا من هذا التفسير، احتواؤه على علامات التّأويل النّظريّ الفيضيّ وهي علامات استجماعها من مظانها، يجيز لنا إتمام الدّائرة التّأويليّة العربيّة الإسلاميّة والظّفر بوجوه الحقيقة الّتي ترجمت هيئاتها، تلك التفاسير وقالت صوراً منها تلك التّآويل[22].

وحتّى نحافظ على الخيار المنهاجيّ الّذي سلكنا قواعده في تحليل النّظم الحجاجيّة في المصدرين السّابقين، نعني جامع البيان والكشّاف، فإنّنا سنتابع الطّريقة عينها ونستوخّى المراحل نفسها، في تحليل أنظمة الحجاج في تفسير ابن عربيّ، لتكون البداية بالأطر الحجاجيّة من جهة ما تمدّنا به من فتوح، تجعلنا ندرك موضوع الحجاج المجرى إمكانات ووجوهاً داخل خطاب ابن عربيّ التّأويليّ

---

(21) لقد وعى نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل، (مرجع سابق) معضلة نسبة تفسير القرآن إلى محيي الدّين ابن عربيّ بدل نسبته إلى القاشانيّ، ناقداً ما سمّاه سلبيّة جولدتسيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي، قائلاً: «وترتد السلبيّة في جانب آخر منها إلى اعتماد جولدتسيهر بصفة أساسيّة على كتاب التفسير المنسوب لابن عربيّ وقد أكّدت الدّراسات أنّ هذا الكتاب من تأليف القاشانيّ، رغم التشابهات الكثيرة بين تفسير كثير من الآيات في هذا التفسير ومثيلتها في كتب ابن عربيّ، فابن عربيّ لم يستخدم مثلاً مصطلح التطبيق الّذي أشار إليه جولدتسيهر نقلاً عن التفسير الّذي اعتمد عليه»، ص28.
إنّ هذه الاعتراضات الّتي نجدها عند محمّد حسين الذّهبيّ وعند نصر حامد أبو زيد، لم تزعجنا في اعتماد تفسير القرآن المنسوب إلى ابن عربيّ، على أنّه تفسير يمثّل تمثيلاً حقيقيّاً المنحى الإشاريّ البصريّ في تفسير القرآن وتأويل سوره. وهذا الاعتراض التحقيقيّ ليس أمراً خطراً تنفعل به أنساقنا التحليليّة الاستدلاليّة، بقدر ما هو أمر عارض نعي وجوده كما نعقل الفروق بين نسق القاشانيّ التأويليّ ونسق ابن عربيّ الإشاريّ.

(22) نعتمد هذا التفسير، من جهة كونه مجرى تأويليّاً به يحصل تمام الدّائرة التأويليّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كما يحصل به تمام النّظم البرهانيّة الاستدلاليّة الّتي انحكمت بها سياسات المحاجّين، يدافعون عن حقائق النصّ القرآنيّ وينافحون بجعلوها وتجاعة الاعتقاد فيها.

كما تجعلنا تلك الفتوح، ندرك وظائف الحجّاج وأدوار الاستدلال في تحقيق إذعان الجمهور وكسب طاعة المتقبّلين، من جهة كونهما مآلين تقاس بهما النجاعة الحجاجيّة والتوفّق الاستدلاليّ والتمكّن البرهانيّ.

وبعد الظّفر بالحدود والغايات اللاّئطة بالفعل الحجاجيّ، نخلص إلى دراسة المنطلقات الحجاجيّة الدّائرة أساساً على المقدّمات والصّدور: أنواعاً واختيارات وطرائق عرض. وهذا المآل يفودنا إلى ولوج معقد العمل الحجاجيّ، نعني عزل التّقنيات الحجاجيّة عزلاً يوقفنا على أنماطها ويمدّنا بوظائفها في تحقيق الإذعان وتمكين الطّاعة، ثمّ نختم رحلة التّصنيف والتّعديد، بالحفر في ما عمق من المقاصد وما انحجب من الخلفيّات وذلك في دائرة الاستراتيجيّات والسّياسات التي ينوي المُحاجّ ترسيخها والبرهنة على سلامة مأتاها ونجاعة مجتناها.

إنّ الحفاظ على هيكل منهاجيّ موحّد، يمكّننا من اجتناب التّنويع على غير مثال. وهو ما سيجعل مآل استحصال التّماثلات وإدراك التّمايزات، بين مناحي الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ الثّلاثة باعتبارها مناحي ممثلة ونماذج دالّة، غنماً ممكناً تنظيمه تلك المداخل الأربعة (الأطر ـ المنطلقات ـ التّقنيات ـ الاستراتيجيّات) حتّى تنجلي صوره وتبدو معالمه واضحة المظهر، دقيقة الهيئة، بيّنة التّمثيل[23].

I ـ الأطر الحجّاجيّة/الحدّ والوظيفة

لقد انبنى الإرث الصّوفيّ العربيّ الإسلاميّ في جملته، على ضرب من القلق ونوع من الضّجر، سببه مواقف المؤسّسة السّنّيّة الأرثوذكسيّة الّتي اعتبرت نظرات المتصوّفة في الدّين وقضايا العقيدة وتأويل النّصّ القرآنيّ من الأمور الطّارئة التي تلامس دوائر الكفر وتتّصل بعوالم الزّندقة والقول في شؤون السّماء بما لا عرف يجيز ولا قاعدة تحدّ[24].

---

(23) إنّ الحفاظ على هيكل منهاجيّ موحّد ينظّم الفصول الثّلاثة الّتي عليها مدار الباب الثّاني «باب الاختبار والمساءلة» يكسب العمل الانسجام الشّكليّ والتّوافق المفهوميّ والتّوازن الكمّيّ وهي لعمري الشّروط الدّنيا الّتي تنعقد عليها الكفاية النّظريّة الّتي نزمع تحقيق بعض منها في كتابنا هذا الّتي مدارها على «الحجّاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة».

(24) راجع في ذلك ابن عامر (توفيق)، موقف الفقهاء من الصّوفية في الفكر الإسلاميّ، (مرجع سابق).

وهذا الموقف جعل أرباب الطّرائق الصّوفيّة، يبنون مواقفهم في التزكية والتبكيت على عنف يوازي عنف المبتدئين، لا بل يفوقه ويربو عليه، نظراً إلى تقدمهم في صحّة تصوّراتهم وكمال اعتباراتهم من جهة كونها إلهامات ربّانيّة جاد بها علاّم الغيوب على قلوبهم واصطفاهم ليكونوا تراجمة رموزه المحدثة: كلاماً مجوّداً أو أجساماً متعيّنة[25].

وهذا التنازع بين فرقة «أهل الإشارة والبصر» وفرقة «أهل الرّسم والظاهر»، يقتضي أن يكون المحاجّ وهو، في مقامنا هذا، ابن عربيّ، مدركاً مضايق جمهوره، عارفاً بمسالك الكلام، حتّى يتسنّى له، بعد العمل والكدّ، إدراك منزلة إصابة الأذهان في خيال مخاطبيه وعاطفة متقبّليه، ليتصدّر خطابه وتتمكّن آراؤه التي عدّها «الحماة» إفرازاً من إفرازات الهامش الّذي لا حول له ولا قوّة على عمل الحقائق وتأدية المطلوب الّذي ضمّنه باسط الكلام في نصّه وقذفه في الوجود الإنسانيّ ابتلاء وتجريباً[26].

وحتّى نقف على ما يقتضيه مبحث الأطر الحِجاجيّة من توابع اصطلاحيّة وضوابط تداوليّة يتقوّم بها مفهوم الحِجاج، باعتباره إجراءً متعيّناً في المتن النصّي، سنقيم انشغالنا بهذا الأمر على ثلاثة مداخل أساسيّة، منتهى تناصرها الظّفر بمفهوم للحِجاج جامع يقف على الحدّ ويعيّن الوظيفة ويسمّي الدّور.

أ ـ الإذعان والطّاعة وتحصيل الاقتناع/ مخاطبة الخيال والعاطفة أو غيبة العقل

لقد بات معروفاً لدينا أنّ تحصيل الطّاعة وإدراك مرتبة الاقتناع، مآلات ومحاصيل، تختلف فيها الآلات وتتباين الوسائط باختلاف النّسق العقديّ الّذي يؤازر تلك المآلات ويشدّ تلك المقاصد[27]، لذلك كان أهل الظّاهر من الأثريّين،

---

(25) راجع أصول هذا التّصوّر ضمن كتاب ابن عربيّ، **الفتوحات المكيّة**، (مصدر سابق)، ج1، ص629-630.

(26) راجع في ذلك حسين الذّهبيّ (محمّد)، **التّفسير والمفسّرون**، (مرجع سابق)، ج111، ص 73 وما بعدها.

(27) عن علاقة النّسق العقديّ بالطّاعة والتّأثير وهيكلة المفاهيم والتّصوّرات، راجع تمثلاً لا حصراً:

- صمّود (حمّادي)، **من تجلّيات الخطاب البلاغيّ**، (مرجع سابق) وخاصّة حديثه *

محصّلين إذعان جمهورهم واقتناع سامعيهم بالرّواية آلة وبالسّماع طريقة. وكان أهل النّظر المجرّد والدّراية العقليّة مدركين تلك المرتبة، محصّلين ذلك الغنم، بالعقل آلة وبالتّدبّر طريقة في الاستحكام إلى صحّة المقاصد التّأويليّة والقضايا الشرعيّة. وكان أهل الإشارة والبصر مستندين لبلوغ تلك المرتبة وتحصيل تلك المنزلة، إلى القلب من جهة كونه جماع الحواسّ الإدراكيّة ومحيط المَلَكات البشريّة الّتي أودعها الله سرّ عالمه الأصغر، فحباه بالاستخلاف ونقّله بالتّوريث[28]. وهذا العرض الدّائر على تباين مسالك تحصيل طاعة الجمهور وكسب اقتناعه حتّى يؤمن بما يلقى على كيانه من حقائق ووقائع يقضي بها المقام التّأويليّ الّذي أحدثه المؤوّل، ليكون مختزل الحقيقة عنده، يستدلّ على صحّته بالحجج والبراهين الّتي عادة ما تكون متوافقة وخواصّ المقام وما يحشر داخله من مقتضيات وضوابط تتحكّم في سير الخطاب وتوجّه نماء حركته وجهة استرساله[29]، نتبيّن منه، استناداً إلى تتبّع

- القائر علي (النّسق العقديّ والنّسق اللّغويّ: عودة إلى مسألة النّظم)، ص31-85.
- النّويريّ (محمّد)، علم الكلام والنّظريّة البلاغيّة عند العرب، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس، دار محمّد عليّ الحامي، صفاقس، ط1/ 2001، حيث عالج النّويريّ في مؤلّفه هذا علاقة علم الكلام بالنّظريّة البلاغيّة، من جهة كونهما نسقين متفاعلين ورؤيتين للعالم متجادلتين، وهذا الأمر يؤكّد مدى صحّة زعمنا القائر على انفعال المفاهيم وتلوّن القضايا بالأنساق العقديّة والرّؤى النّظريّة الّتي يبطنها المحاجّ/ المؤوّل في مقامات المناقشة أو التّبكيت، يقتنع بها جمهوره ويوصل من خلالها مقوره.

(28) «القلب: لطيفة ربّانيّة لهذا القلب الجسمانيّ الصّنوبريّ الشّكل المودع في الجانب الأيسر من الصّدر تعلّق وتلك اللّطيفة هي حقيقة الإنسان ويسمّيها الحكيم النّفس النّاطقة والرّوح باطنه والنّفس الحيوانيّة مركّبة وهي المدرك العالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والعاتب»، الجرجانيّ، التّعريفات، دار الكتاب المصريّ/ دار الكتاب اللّبنانيّ، ضبطه وفهرسه محمّد بن عبد الحليم القاضي، ط1/ 1990، ص192.
كما يمكن أن نستهدي، لإدراك مكانة القلب في الفكر الصوفيّ عامّة وفي فكر ابن عربيّ خاصّة، بالفتوحات المكيّة (مصدر سابق)، ج1، ص448. إذ يقول ابن عربيّ في هذا الشّأن: «وأمّا القلوب المتعشّقة، فإنّه لمّا كانت خزائن الأرواح الحيوانيّة تمثّلت بالأنفاس الرّحمانيّة للمناسبة...»، وكذلك بالإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطّباعة والنّشر، ط1/ 1988، باب سفر القلب، ص57-60.

(29) عن علاقة الحجج بالخواصّ المقاميّة والمقتضيات السّياقيّة، راجع من جهة التّمثيل لا الحصر، المؤلّفات التّالية:
- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.

الشيخ الأكبر محيي الدّين ابن عربيّ الذي حدّ القلب بالخلف، إذ استحضر له نظيره، فقال في ذلك «العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه»[30]. كما يضيف في مقام آخر مشيراً إلى العقل، حاذاً القلب «واعلم أنّ العقل باصطلاح الحكمة هو الرّوح باصطلاح أهل التّصوّف، والّذي سمّيناه ههنا بالعقل على اصطلاح المتصوّفة هو القوّة العاقلة الّتي للنفس النّاطقة عند الحكماء. ولهذا قالت المتصوّفة: العقل هو موضوع صقيل من القلب، متنوّر بنور الرّوح. والقلب هو النّفس النّاطقة فاحفظه، لئلاّ يتشوّش الفهم باختلاف الاصطلاح»[31].

إنّ هذين الحدّين اللّذين عرّف من خلالهما ابن عربيّ العقل، يجعلان القلب وهو المحدود الغائب بالاصطلاح، الحاضر بالتأويل والاقتضاء، عين الملكات وسرّ الأسرار، وهذا الأمر يظهر في جعل ابن عربيّ، العقل «يميناً» أي جارحة وحاسّة تتوسّط بين الإله المانح العطاء والإنسان المتقبّل المستفيد، كما يبدو من رسم ابن عربيّ إيّاه بالضّبط والتّقييد.

وهذا التّصوّر يجعل العقل، آلة قاصرة عملها في غيرها نعني القلب من جهة كونه «النّفس النّاطقة» الّتي تتول خباء الأشياء وتؤدّي مكنون الجواهر[32].

إنّ هذا التّصوّر الّذي لا يعدم العقل، كما قدّر ذلك دارسون كثر، انساقت اعتباراتهم بحميّة الأدلجة، فوسموا العقل الصّوفيّ بالاستقالة ونعتوه بالسّلبيّة، بل يوسّع دوائره، زمن يصل بينه وبين القلب، وصلاً يجمع الشّتات الإنسانيّ ويوحّد الأطراف المفترقة بمفعول التّأويل والاعتقاد، إذ إنّ قسمة الإنسان هي قسمة اعتبارية صاغتها المذاهب وسوّتها النّحل، كلّ يحتجّ لشقّ وكلّ يدين بتصوّر[33].

- Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit.
- Tutescu, *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, op. cit.
- Buffon, *La parole persuasive*, op. cit.

(30) راجع ذلك، ضمن مؤلّف جولدتسيهر، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، (مرجع سابق)، ص251.

(31) تفسير ابن عربيّ، ص45.

(32) راجع هذه الفكرة وغيرها، ضمن كتاب جولدتسيهر، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، (مرجع سابق)، ص238 وما بعدها.

(33) عن معضلة العقل في الفكر الصوفيّ عامّة وما طرحته من مشاغل وهموم، راجع من جهة التّمثيل الجابريّ (محمّد عابد)، بنية العقل العربيّ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة =

فكانّ ابن عربيّ وهو الّذي تشرّب إرث الأسلاف وحبر محصول المحدثين في العلوم الدّينيّة والمناحي الفلسفيّة والأصول النّعامليّة[34]، يروم نحت معالم «الإنسان الكامل» الّذي تتوحّد مظانّه الإدراكيّة حسيّة كانت أم مجرّدة معقولة في خضمّ دائرة رمزت عند أصحاب الطّريقة إلى الاتّساع ودلّت على الحضرة وأشارت إلى الامتداد، الّذي يستطيع عبر نوره السّالك، إخراج الكنز المخفيّ وتجلية النّور الكلّي وهذا الاعتقاد الّذي ينبني على القلب باعتباره أصلاً إدراكيًّا متقدّماً على ما كان لدى الحكماء وعلماء الكلام من أصول الإدراك الأساسيّة الّذي هو العقل، يقتضي أن يخاطب الجمهور المتقبّل وهو ههنا جمهور خاصّ ضيّق لا يتعدّى أهل الحضرة ولا يتجاوز جماعة الذّوق وهو ما بَدَا صريحاً في الخطبة الّتي صدّر بها

---

* في الثّقافة العربيّة، ج2، (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط5/ 1995. وخاصّة القسم الثّاني «العرفان» حيث يقول في الصفحة 253 «... وهكذا فالعرفان نظام معرفيّ ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وأيضاً موقف منه..» ولكنّ هذه الرّؤية الإجماليّة بدخلها الجابريّ ضمن دائرة «العقل المستقيل» وما يتصل به من رشح استشراقي يصير بمقتضاه الفكر الإشراقيّ متنزّلاً داخل أدنى درجات الفاعليّة العقليّة، وقد تفطّن طه عبد الرّحمان في كتابه، تجديد المنهج في تقويم التّراث، (مرجع سابق)، إلى إرباكات الجابريّ المنهاجيّة، راجع تفصيل ذلك، ضمن المرجع المذكور وخاصّة الدّعوتين: الثّانية، (دعوى التّعارض الأصليّ لنموذج الجابريّ التّقويميّ) والثّالثة، (دعوى القصور الآليّ لمنهج الجابريّ التّقويميّ)، حيث يقول في الدّعوى الثّانية: «إنّ نموذج الجابريّ في تقويم التّراث يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التّعارض بين القول بالنّظرة الشّموليّة والعمل بالنّظرة التّجزيئيّة والثّاني التّعارض بين الدّعوة إلى النّظر في الآليات وبين العمل بالنّظر في مضامين الخطاب التّراثي في الآليات...»، ص29.
وهذا الاعتبار الّذي يصنّف بمقتضاه الجابريّ العقل العرفانيّ ضمن دوائر السّلب والاستقالة، إنّما هو اعتبار أغواه تصوّر للمعقوليّة أحاديّ، وهي صفة لا تقصر على العمل العقليّ، بل هي صفة يمكن أن تتلبّس بإعمال الملكات كلّها، وبذلك يغدو هذا التّصوّر تصوّراً قاصراً القصور الأتمّ على تحديد صفة المعقوليّة من جهة كونها صفة عامّة لا صفة جزئيّة، لذلك اعتبرنا كلّ المجاري التّفسيريّة وجلّ المناحي التّأويليّة الّتي أجرينا عليها الاختبار، معقوليّات مفردة ومنطقيّات مخصوصة، تترجم هيئات من الحقيقة وتقول وجوهاً من المعنى.
تعميقاً لهذا التّصوّر راجع:
· Badiou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, op. cit.

(34) عن خبرة ابن عربيّ، إرث الأسلاف ومحصول المحدثين في العلوم والشّرائع، راجع، ابن عربيّ في أفق ما بعد الحداثة، (مرجع سابق).

ابن عربيّ تأويله، إذ يقول في بيان جهة التّأليف وعرض دوافع التّصنيف «(أنموذج التّفسير) لأهل الذّوق والوجدان يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن فينكشف لهم ما استعدّوا له من مكنونات علمه، ويتجلّى عليهم ما استطاعوا له من خفيّات غيبه»[35] بأصول ذلك التّصوّر وبقواعد ذاك الاعتبار حتّى يحصل التّوائق بين المقاصد التّأويليّة والمبادئ التّصوريّة الّتي ينبني عليها التّأويل الصّوفيّ عامّة، بما هو إشارات وواردات ترد على قلب المريد، يباشرها بالذّوق ولا يحدّها بالعقل.

وحتّى تتمّ الغاية ويكتمل التّقدير ويسلّم الجمهور نفسه، تسليم الطاعة والائتمار، ينفتح باب الخيال الّذي لا علم يدركه ولا عقل يشهده، إذ هو «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفيّ ولا مثبت»[36]، به يتمكّن ابن عربيّ من خلق حقائقه وإحداث عوامله الّتي مجازها الظّاهر المعلوم ومنتهى غايتها الباطن المكنون الّذي يقف على «روح ألفاظ القرآن» ويقول أسرار معناها ودقيق مجتناها، ومن ثمّة تحصل سعادة «الطّائفة الّتي جمعت بين الظّاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه»[37].

إنّ مخاطبة الخيال وملاطفة العاطفة هما المسلكان، لتمكين الحقائق وإثبات الوقائع الّتي أفرزها الفعل التّأويليّ القائم على الغيبة العقليّة وحضرة الواردات القلبيّة الّتي ينفذ من خلالها ابن عربيّ إلى أسرار الحرف القرآنيّ بما هي ودائع في الأشكال ومخبّآت في المظاهر، لا تحمل السرّ ما لم يحصل مجازها ولا تؤدّي الأصل ما لم يتمّ تعدّيها[38]. وهذا الاعتبار التّأويليّ الّذي صادر عليه علماء الصّوفيّة وجسّمه شيخ الطّريقة تنظيراً وممارسة، مصداقه انشغال ابن عربيّ في سياق من سياقات تأويل سورة البقرة وهو سياق واردات آية ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾،

---

(35) تفسير ابن عربيّ، ج1، ص25.

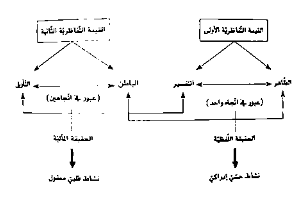
(36) راجع هذه المقولة، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل**، (مرجع سابق)، ص53، إذ يضيف، متأوّلاً سياق هذا الكلام الّذي متحه من **الفتوحات المكيّة**، أنّ «الخيال حقيقة كليّة معقولة تتوسّط بين كلّ ما يتفرّع عن هذه الثنائيّة الأوليّة من ثنائيّات ثانويّة أو فرعيّة»، ص53.

(37) راجع ذلك، ضمن كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص266.

(38) راجع هذه القضايا وغيرها، ضمن كتاب أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل**، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الثالث، (قضايا التأويل)، ص361-413.

إذ يقول في الإفصاح عن وجه التّعامل في آي القرآن وسوره «ظاهره وتفسيره، على ما يفهم من تذكير النّعمة لتهييج المحبّة وباطنه وتأويله (. . .) النّفس الأمّارة المحجوبة بإنّيتها المستعصية على ملك الوجود ومصر مدينة البدن الّتي استعبدت هي وقواها الّتي هي الوهم والخيال والتّخلية والغضب والشّهوة والقوى الرّوحانيّة الّتي هي أبناء صفوة الله يعقوب الرّوح والقوى الطّبيعية البدنيّة من الحواسّ الظّاهرة والقوى النّباتيّه»[39].

إنّ هذا الخطاب الّذي خصّ به ابن عربيّ تأويل آية ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ يبني قيمتين تناظريّتين، يمكن تجريدهما في الرّسم التّالي:



فهذا التّناظر بين القيمتين المثنويّتين (الظّاهر / / التّفسير / الباطن / / التّأويل)، يتضمّن وعي ابن عربيّ بالمضايق النّاجمة عن قصور آلات الفهم الّتي باشر بها علماء الظّاهر، حقائق النصّ القرآنيّ باعتباره نصًّا وجوديًّا وجامعاً أنطولوجيًّا للكفاءات الإلهيّة المحيثة والطّاقات الربّانيّة المصرّفة في الكون والخلق أجمعين، وهذا التّصوّر يقتضي أن يكون التّأويل الصّوفيّ والحجاج العرفانيّ، قائماً على مبدإ المراجعة، متأسّساً على قانون الإحداث في القيم والاعتبارات والحقائق الّتي بها

(39) تفسير ابن عربيّ، ج1، ص52.

يغزو المجال الاعتقاديّ الّذي تدين به هذه الفرقة ويقول به روّادها.

ومن ثمّة ارتبط غنم تحصيل الطّاعة وتحقيق الإذعان، بتبديل كفاءات الفهم وتغيير موجّهات التّأويل الّتي اقتضت غيبة العقل لا نفيه وإعدامه ـ كما قدّر البعض ذلك ـ، حتّى يتوحّد بالقلب فيتّسم برموزه المنفتحة ويحلّ داخل مجالاته المتّسعة المفاضة بنشر المساحة التّأويليّة نشراً، يكثّر محاصيلها ويعمّق تفاصيلها، ويرتقي بها إلى المرتبة اللّدنيّة الّتي لا تتأتّى بالحضرة بل تتأتّى بالغيبة والتّواجد في عالم الممكن وفي محيط المحتمل، من جهة كونهما عالمين يرمزان إلى أصليّة الحقيقة الإلهيّة الّتي تجلّت وجوهها في الحرف القرآنيّ، معبراً لاكتشافها وجهة لتبيّنها وإدراكها[40].

ب ـ مقولة الجمهور/ الصّناعة المفردة

لقد أجمعت جلّ الدّراسات النّظريّة الّتي لها علاقة بعلمَي البلاغة والحجاج، على أنّ الجمهور مقولة يضبطها الخطيب وينشئها المحاجّ يكمّل بها دورة خطابه ويبلّغ من خلالها مقاصده التّأويليّة الّتي يروم إحداثها وينوي تثبيتها، حقائق لدى الجمهور وعقائد لدى المتقبّلين[41].

ولكن ما لفت أنظارنا، ونحن نباشر المتون الصّوفيّة، إبداعيّة كانت أم نظريّة فلسفيّة، أنّ مقولة الجمهور ذات ميسم خاصّ لا تعلّق له بما أجمع عليه المنظّرون وما اتّفق حوله المجرّدون الّذين صنّفوا الجمهور صنفين كبيرين، كلّ صنف يضطلع

---

(40) عن تجلّي الحقيقة الإلهيّة في الحرف القرآنيّ، راجع في ذلك الفتوحات المكّيّة، ج1، ص203 وما بعدها. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، (مرجع سابق)، إذ يقول «وهذا التّماثل بين القرآن والوجود، يقوم عند ابن عربيّ على أساس أنّ الوجود هو كلمات الله المرقومة والقرآن هو كلماته الملفوظة والعارف المتحقّق هو القادر على فهم كلمات الله في مستوييها الوجوديّ واللّفظيّ»، ص8.

(41) عن الجمهور، مقولة مجرّدة وما يتّصل بها من أفعال و أدوار في حقلي البلاغة والحجاج، راجع في ذلك المؤلّفات التّالية:
- *L'empire rhétorique*, op. cit.
- *Traité de l'argumentation*, op. cit.
- *La parole persuasive*, op. cit.
- *L'art d'argumenter*, op. cit.
- *L'argumentation dans le discours*, op. cit.

بدور حجاجيّ ويسلك داخل مسار برهانيّ[42]، إذ إنّ جمهور هذه الطّبقة «جمهور مفرد Auditoire particulier»، لا يرتجى منه التّوسّع ولا يطلب منه الانتشار[43]، وهذا الأمر القاصر، الحادّ مردّه الخلفيّة الفلسفيّة والاعتقاد الأنطولوجيّ الّذي أجرى عليه أعلام هذه الطّريقة نظراتهم في الكون محدثات ومآلات، وهذه الخلفيّة المنقادة بها تلك التّصوّرات الّتي قضت أن يكون الجمهور المستهدف مفرداً، لا خاصًا ولا كونيًا، مدارها على اعتقاد أقطاب تلك الجماعة في اختصاصهم بنشر واتّصافهم بالكفاءة الملهمة من السّماء، لتجلية الغيب وترجمة الكلام الإلهيّ، نظراً إلى هتكهم كلّ الحجب واختراقهم كلّ السّتر، حتّى صاروا كيانات ترى بغير ما يراه «العامّة» وتعقل بغير ما يعقلون[44]، ممّا قوّى اعتقادهم في توجيه مسالك الاعتقاد الصّافية وتجلية الحقائق الخافية الّتي جاءتهم عرضاً مباشراً، من عالم الأوّل وإلهامات واردة، من نبعها الجوهر[45]، لذلك كان الجمهور مفرداً كما كان التّأويل مفرداً، وهو ما أتاح التّناظر بين دائرة التّقبّل ودائرة الإدراك وجعل كليهما سبباً للآخر وتعلّة له[46].

---

(42) عن الجمهور وأصنافه، راجع، بيرلمان في كتابه: مصنّف في الحجاج وإمبراطوريّة الخطابة وكنّا تفصيل تلك هذه القضيّة ضمن الفصل الأوّل من الباب الثّاني.

(43) إنّ اعتبار الجمهور الصّوفيّ، جمهوراً مفرداً/ مخصوصاً Auditoire particulier مردّه تصوّرهم الفذّ بعيداً عن السّرّ الإلهيّ الّذي لا تختصّ بعلمه إلاّ جماعة قليلة اجتمعت بين الظّاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه». (جولدتسيهر، ص266).

(44) عن قواعد تجلية الصّوفيّ غيب الكلام وترجمة «روح النّصّ القرآنيّ»، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل (مرجع سابق) وخاصّة الفصل الثّالث. (قضيّة التّأويل) ص361-419.

(45) يبدو هذا الاعتبار جليًّا في قولة لأبي يزيد البسطاميّ أوردها جولدتسيهر ضمن مؤلّفه المذكور: مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ونظراً إلى اتّفاقها مع أسبقيّة الكلام المحجوب في المتن، نوردها تامّة الحرف كاملة الهيئة «قال أبو يزيد البسطاميّ رضي الله عنه في مقدّمه وصحبه يخاطب علماء الرّسوم: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحيّ الّذي لا يموت. يقول أمثالنا: حدّثني قلبي عن ربّي، وأنتم تقولون: حدّثني فلان، وأين هو؟ قالوا: مات، وعن فلان وأين هو، قالوا: مات، فاسم الفقيه أولى بهذه الطّائفة من صاحب علم الرّسوم، فإنّ الله يقول فيهم (ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون). فأقامهم مقام الرّسول في التّفقّه في الدّين والإنذار، وهو الّذي يدعو إلى الله على بصيرة»، ص248-249.

(46) عن علاقة التّأويل الصّوفيّ بالحواسّ الإفراديّة وأثر ذلك في فهم المحدثات الوجوديّة

فكأنّ هذه الجماعة الّتي ادّعت امتلاك السرّ واحتكار الحقيقة، لم تشأ، نشر خطابها وتوسيع مجالات عمله، حتّى يبقى مقصوراً عليها وعلى من ارتاض بحرقة المعابر ووهج المسالك الّتي يقطعها المريد في بحثه عن الحقائق المخبّأة والودائع المكنونة[47]، وهذا التصوّر الّذي له تعلّق كبير بتلوين المسار الحجاجيّ الّذي يتّبع مراحله المحاجّ وهو يبني خطابه ويحدث قوله، يتوافق مع موضوع الحجاج ومادّته كما يتوافق مع ما له، من وظائف وأدوار أهمّها الهدم والتّرشيح والإنشاء، من جهة كونها مآلات تأويليّة تحدّ حِجاجيّة الخطاب وتعيّن انتماءه إلى دوائر الاستدلال والبرهنة، فهذا المقتضى الّذي يفرد الجمهور الصّوفيّ والتّأويل العرفانيّ، إنّما يحاكي الدّورة الوجوديّة القائمة على المأتى المنفرد والعودة الواحدة ومعنى هذا أنّ النصّ القرآنيّ في معتقد أهل الطّريقة، هو الصّوغ الإلٰهيّ للحقيقة الوجوديّة المطلقة، أنشأه المفرد وأنزله من السّماوات العلى، ليهدي به من أضلّته الغواية رحمة وعفواً، نعني الإنسان المطرود من الحضرة الإلٰهيّة والاجتباء الربّانيّ[48].

وكون النصّ محدثاً من مفرد، أمر لا يتأتّى إلاّ لمن أُفرد واصطُفي وأُدرك بمفعول الرّياضة والسّفر والمقامات والأحوال، أصول تلك الكينونة المفردة الّتي كانت سبباً في إنشاء الحقائق وعلّة في إحداث المحدثات. وهو ما أدّى إلى الوصل وربط الوشائج بين فردانيّة الجمهور المستهدف بالمخاطبة وإفراديّة التّأويل الّذي قام على الكشف واستهدى بمدّتي الإلهامات والواردات، فكأنّه حدث غير بشريّ وعمل غير صناعيّ، ما دام مأتاه الإلهام ومصدره الوارد والعارض. حقائق تقذف في

---

* راجع:

Jambet (Christian). *La logique des orientaux, Henry Corbin et la science des formes*. Seuil, Paris, 1983, p. 100-124 (Le problème de sens et l'exégèse du singulier).

(47) يقول كريستيان جمبيه، في مؤلّفه المذكور، مبيّناً سمات الطّريقة في تأويل الحدث وتثبيته:

«Avec le thème de l'herméneutique permanente, qui est le tawil, ou l'exégèse mystique, l'action de faire remonter chaque chose à ses significations dans les univers ontologiques supérieurs, devient-il la méthode même de la gnose islamique. Chaque chose se divise entre la manifestation (Zâhir), l'apparition du sens caché (bâtin) et le sens caché lui-même. En, tout être, il y a deux faces, le manifesté (zâhir) et le caché (bâtin)», p. 102.

(48) عن التّماثل الحاصل بين القرآن، كلمات ملفوظة والوجود، كلمات مرقومة، تشاكله وأحكم نسجها، راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، (المرجع نفسه)، ص 8.

الصدور وتبصيرات تنحت في الأرواح[49].

إنّ هذه التصوّرات وغيرها، تجعل الجمهور باعتباره مقولة مجرّدة ومتصوّرة ترفد أنمال الخطاب وتقوّي أدواره، ذا حضور لا محيد عنه، تبثّ من خلال التصوّرات وتترجم الحقائق، فكأنّه الجسم الوسيط والكيان الواصل بين المحاجّ والمحجوج، يقوّي ترابطهما ويصنع تواجدهما في دائرة توجّهها المشتركات وتبني معالمها التوافقات، الّتي تتضاعف بها حجاجيّة الخطاب وتتولّد منها قوّته[50]، فيصير الجمهور المفرد، كياناً مطيعاً وذاتاً مجيبة، أوامر المحاجّ الدّائرة جلّها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلٰهيّة عبر المسالك ومن خلال السّاحات الّتي تقطعها ذات المريد، يأمره قطبه بالطّاعة والتّتميم، حتّى يبلغ المرتجى ويدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرقوم في النّصّ القرآنيّ[51]. وهذا الأمر هو الّذي جعل الأوّل الصّوفيّ، أوّلاً مفرداً والجمهور العرفانيّ جمهوراً لا يتعدّى دوائر الإفراد، حتّى لا يحصل البوح بالأسرار ولا يطّلع «العوامّ» على ما أخفته عليهم السّماء، فذرت منازل الحقيقة واصطفت حامليها وعيّنت دعائمها[52]. وبذلك ندرك أنّ تحصيل الطّاعة وإدراك الاقتناع، مرتبتان من مراتب العمل الحجاجيّ والفعل البرهانيّ، موصولان كلاهما بجملة من الأشراط

(49) عن حقيقة هذا التصوّر الّذي يصل التأويل الصّوفيّ بعالمي الإشارات والتّبصيرات الّتي تنحت في الأرواح وتقذف في الصّدور، راجع جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص261-262، حيث أورد تراكيب اشتقّها من الفتوحات الملكيّة تجعل التّفسير إشارات، (هذا من باب الإشارة لا من باب التّفسير) والمعنى طيفاً يلوح وهنة تبدو، (لاح لي من خلف هذه الآية)، وهو ما يعني أنّ «التأويل عند ابن عربيّ ليس مجرّد وسيلة في مواجهة الغير، بل هو منهج فلسفيّ كامل ينتظم الوجود والنصّ معاً»، أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص18.

(50) عن مبدإ الاتّفاق وحدوث الحجاجيّة، راجع بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص87-151 (L'accord).

(51) راجع للوقوف، على حقيقة هذا التصوّر وما ينجرّ عنه من توابع فلسفيّة وأنطولوجيّة: Jambet (Christian), *La logique des orientaux*, op. cit., p. 100-124.
وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص361-413.

(52) عن اختصاص الصّوفيّ بالمعنى الإفراديّ وحفظه السرّ الإلٰهيّ، راجع في ذلك، جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص268 وما بعدها.

العرفانيّة والسُّموت الصّوفيّة الّتي تتحقّق من خلالها تلك المغانم وتلتئم عبرها تلك الحالات الّتي قدّر الصّوفيّ امتلاكها، فحمل عينَ قلبه على تبليغها وتمكينها في كيانات المريدين وفي قلوب التّابعين يعملون بها وينشرونها، حقائق في دوائر جلبهم ووقائع في محيطات إدراكهم[53].

جـ ـ الأبعاد الحجاجيّة والوظائف البرهانيّة

لقد اتّصل مبحث الأطر الحجاجيّة، نظريًّا، بحدّ الحِجَاج وتعريفه موضوعاً وغاية. وهذا الأمر يقتضي أن يكون العمل الحجاجيّ، عملاً موجّهاً نحو غاية إقناعيّة تحمل على نحت معالم كون محدث، بتصوّر ملامحه المُحاجّ وفق عقائده الفكريّة وتصوّراته الأنطولوجيّة الّتي ينوي إيصالها ويروم تحقيقها[54].

وقد بدت لنا الوظائف الحجاجيّة الّتي كادت أن تتوحّد في محيطها، جلّ الأنماط الحجاجيّة اللاّئطة بالمناحي التّأويليّة الّتي أدرنا عليها تصوّراتنا في هذا البحث، ذات وجوه ثلاثة هي:

- الهدم
- الترشيح

---

(53) لمّا كانت النّظم البرهانيّة منفعلة بالأنساق العقديّة الحاضنة، كان التّوافق حاصلاً في مسارات ابن عربيّ الحجاجيّة بين مطالب الجمهور المريد من جهة وخواصّ الحقائق الّتي شحنها السّياق التّأويليّ الإشاريّ فخصّص نسبتها وعيّن وضعها، حقائق أصليّة ووارداتٍ إلهيّة استقت واتّصلت دائرتها، يقتنع بها الجمهور وينصاع لها العقل.

(54) عن علاقة العمل الحجاجيّ بقانون توجيه المدارك العقليّة وهيكلة الفهوم، راجع تمثيلاً لا حصراً، بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق) إذ أوردا في بيان الآثار النّاجمة عن العمل الحجاجيّ ما نصّه.

«Le but de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifestera au moment opportun», p. 59.

وقد وصلت مريانا تونسكو، في مؤلّفها المذكور، مبدأ التّوجيه الحجاجيّ بقوّة التّحجيج ونجاعة البراهين، راجع تعميقاً لهذا الأمر فصلها المعنون «Force et orientation argumentatives», p. 155-180.

• الإنشاء والمجاوزة

وهذه الوجوه، ينجز إمكاناتها المحاجّ، إنجازاً تفعل فيه المقامات الخطابية والإضمارات المقاصدية، باعتبارها مؤثرات توجّه حركة الخطاب الحِجاجيّ وترسم مساراته، لذلك سنحلّل تلك الوجوه/الوظائف، تحليلاً يفرد كلّ وجه/وظيفة بمنزلة معلومة ومقام مفرد، حتى يلتئم التصوّر الّذي ننوي توجيه مبحث الأطر الحجاجية وفقاً له، نعني فعل تلك الأطر في المنطلقات وأثر تلك المنطلقات في التنشيط ووظيفة هذا وذاك في الاستراتيجيّات والسّياسات، من جهة كونها قيماً تريد يختصّ بها كلّ مُحاجّ وينماز من خلالها كلّ مؤوّل، لأنّها تمثّل «الحقيقة الواقعية» الّتي يحجبها الخطاب وتغمرها الكلمات[55].

1 ـ الهدم

لقد ربط الصّوفيّة عامّة وابن عربيّ خاصّة، تصوّراتهم ومواقفهم في المبدأ والمآل بضرورة هدم ما أثبته علماء الظّاهر ودعاة الرّسم من الفقهاء والمتكلّمين، نظراً إلى أنّ أولئك لم يستطيعوا في نظر الصّوفيّة، كشف الحقائق وتجلية السرّ، لذلك علّقوا بهم صفة «الرّسم الظّاهر» و«العلامة البيّنة» الّتي اختزلت توجّهاتهم النّظريّة وخياراتهم التّأويليّة القائمة أساساً على خلفيّات مذهبيّة صار بمقتضاها النّصّ المؤوّل، برهاناً يستدلّ به على زعم مقدّر أو تصوّر منذور[56].

---

(55) عن وقائع الخطاب الحقيقي وطبقاته ونظمه، راجع
Foucault (Michel), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
إذ يقول في بيان معنى الخطاب الحقيقيّ/الصّحيح
«... C'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir dans la volonté de vérité, dans la volonté de dire le pouvoir vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu sinon le désir et le pouvoir?», p. 22.
وقد علّمنا الدّرس الفوكونيّ أنّ كلّ خطاب، إنّما يصنع سلطته ويبني محيط تمركزه، لذلك اعتبرنا من هذا المنطلق كلّ الخطابات التفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، من الطّبريّ إلى زمان ابن عربيّ، نظماً خطابيّة تقنّع بسلطانها وتروّج لنفوذها، حتّى تصنع تاريخها الخاصّ وتبني كينونتها المفردة.

(56) راجع توابع هذه القضيّة المعرفيّة، ضمن كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثه المخصّص لابن عربيّ وفلسفته، ص238 وما بعدها.

وهذا الاعتبار جعل أهل الإشارة والبصر، يقيمون مواقفهم على فراغات أهل الظاهر الّذين توقّف تأويلهم عند عتبة لا تكفي - إن لم تتجاوز - كي يحصل بها الغنم المقدّر، نعني إنطاق النّصّ القرآني بالحقائق الصّحيحة والوقائع القاطعة الّتي يعتبرها الصّوفيّة، المطلوب الأوحد تتّصل به ذات المريد ويتوجّه به كيانه[57].

ومن ثمّة بدت وظيفة الهدم من وظائف الخطاب الأساسيّة، ينبني عليها البرهان ويتقوّم بها الدّليل، فكأنّ الفرق الإسلاميّة كلّها أو جلّها، توحّدت في تنفيذ هذه الوظيفة وهي تبني خطابها الحجّاجيّ وتقيم قولها البرهانيّ.

فالهدم اقتضاء من اقتضاءات الخطاب الإقناعيّ الّذي تشغله خطابات مناوئة وتتاله أقوال مخالفة[58].

2 - التّرشيح

يبدو التّرشيح من جهة كونه وظيفة خطابية، من تمام الهدم وذلك لما في وظيفة التّرشيح من إيغال في تقوية الحقائق التّأويليّة والتّصوّرات الأنطولوجيّة الّتي أفرزها الحجاج وأنشأها التّبكيت.

فابن عربيّ وهو يجري هذه الوظيفة، إنّما يؤسّس أفقه النّظريّ ويبني خياره المرجعيّ الّذي سيقيم عليه فيما بعد، تأويلاته الإشاريّة الّتي تتجاوز مستوى الدّلالة الظّاهرة وتتعدّى نطاق الدّلالة المجازيّة، لترتسي في حومة الرّمز الممتدّ والإحالة التّائهة الّتي لا يفهمها إلاّ من أدمنه الرّياضات وأغرته السّفرات[59]، لذلك ترى الشّيخ الأكبر، يرشّح خياراته بجملة من المسانيد النّصيّة والدّعائم المقاليّة فتغدو عقائده، الطّريق الّذي دونه جميع الطّرق لتحصيل الحقائق وتجلية السّرائر الّتي

---

(57) نفسه.

(58) تعدّ وظيفة الهدم في الخطاب الحجاجيّ من الوظائف الفاعلة في إقامة عالم المحاجّ/المؤوّل المنذور باعتباره إمكاناً تصوريّاً يروم إيجاده على أحسن صورة وفي أتمّ هيئة، فزيّن مظهره وأغرى من خلاله جمهوره، ليقيم داخل محيطه، إقامة من اعتقد وصدّق، أذعن وأطاع.

(59) عن خواصّ التّأويل في مذهب ابن عربيّ الصّوفيّ، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، وهكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجعان سابقان)، وكذلك، جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص238 وما بعدها وكذلك، ابن عربيّ في أفق ما بعد الحداثة، (مرجع سابق).

كادت تقتصر على أهل الرّياضات ممّن خبروا عمق المقصد الرّبانيّ وتشرّبوا رحيق الحرف القرآنيّ[60].

فالترشيح يجعل المتصوّفة، طبقة مصطفاة تنهض، بمهمّة مواصلة نشر الحقائق الإلهيّة الّتي توكّل عليها الأنبياء والرّسل باعتبارهم أجساماً تتوسّط بين السّماء والأرض وعن طريقهم تبلّغ هبات من السرّ وظلال من المعنى الأصليّ الأنموذجيّ الّذي تضرّ عرفانه الصّوفيّة، على ذواتهم المتحرّرة من التّوسّط والمتّصفة بالتّوحّد والحلول في اللّافظ الأصليّ الّذي قبلهم دون حاجز يمنع أو معرقل يصدّ[61].

وهكذا تبدو وظيفة التّرشيح، وظيفة تذهب بالمقاصد الحجاجيّة وتنضم بالإضمارات الإقناعيّة، إلى أعلى المراتب الّتي يعجز عنها انخراط الجمهور في سياق ما بناه التّرشيح المقاليّ والإسناد المقاميّ، من قيم مضافة إلى القيم الحاصلة حصول الشّهرة والاتّفاق والعمل - عند الاقتضاء والمناسبة -، بما جرى عليه البرهان وأقيم على صحّته الدّليل. فالتّرشيح يمكّن ابن عربيّ محاججاً، من إقامة «كسموسه» ومن إحداث عالمه الّذي بناه على الانغلاق حتّى لا تفشو أسراره ولا تبتذل حقائقه، يعبث بها العوامّ فلا تُصان وتلوكها الألسن فلا تجلّ، فهو يريد أن

---

(60) عن اختصاص أهل الرّياضات والشّفر، بأسرار الحروف وعميق الحقائق، راجع ابن عربيّ كتاب **الإسرا إلى المقام الأسرى**، (مصدر سابق)، إذ يقول في بيان اختصاص معشر الصّوفيّة بالأسرار والمكاشفات «أمّا بعد. . . ، فإنّي قصدت معاشر الصّوفيّة أهل المعارج العقليّة والمقامات الرّوحانيّة والأسرار الإلهيّة والمراتب العليّة القدسيّة في هذا الكتاب المتنق الأبواب المترجم بكتاب «الإسرا إلى المقام الأسرى» اختصار ترتيب الرّحلة من العالم الكونيّ إلى الموقف الإليّ (إل وإيل من أسماء الله عزّ وجلّ وهو لفظ من العبريّة القديمة. وعند ابن عربيّ هو مخصوص بروحانيات الملائكة ومنه اشتقّ جبرائيل وميكائيل في مقابل الإلهيّ المخصوص بالبشر(. . .) وبذلك يكون معنى عبارة «إلى الموقف الإليّ» إلى موقف روحانيات الملائكة)، 27/ 53، وبيّنت فيه كيف يكشف اللّباب بتجريد الأثواب لأولي البصائر والألباب وإظهار الأمر العجاب بالإسراء إلى رفع الحجاب وأسماء معنى المقامات إلى مقام «ما لا يقال» ولا يمكن ظهوره بالعلم ولا بالحال. . . »، ص53.

(61) نفسه، إذ يقول في بيان معالم معراجه «وهذا معراج أرواح الوارثين سنن النّبيّين والمرسلين وهو معراج أرواح لا أشباح وإسراء أسرار لا أسوار ورؤية جنان لا عيان وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة وطريق إلى سماوات معنى لا مغنى»، ص53.

بينها سرّاً لا يعلمه إلاّ أصحاب الحضرة، يسمّون به من وقع في دوائر جذبهم ويمنعونه عن كلّ من لم يروا فيه الكفاءة أو من خانه النّسب، فيبقى على محيط الأسرار لا يعلمها ولا يفكّ أبجديّة لغاتها، نظراً إلى دقّة علاماتها ولطف إشاراتها الفائقة النعوت كلّها والخارجة عن قواعد الإيصال المنظّم والعرف المنعقد حولها[62]. الأمر الّذي دفع ببعض المشغولين بأدب الحضرة الصّوفيّة، إلى اعتبار ذلك إحداثاً وتوسيعاً صنع في محيط المعجم، كيانات لفظيّة دلّت غير دلالة الأصول. فاختصّت بالجدّة ونعتت بالخروج وهو ما جعل المعجم الصّوفيّ، معجماً قائماً على التّفرّد الدّلاليّ، خاصّة يتسمّى بها أصله وعلامة ينفرد بها نسبه[63].

3 ـ الإنشاء والمجاوزة

يبدو مآل الهدم والترشيح، كمناً في الإنشاء والمجاوزة باعتبارهما مرتبتين

---

(62) يفرق ابن عربي في مقدمة فتوحاته مقيماً الفروق بين علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار «علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل، شرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الّذي يجمع ويختصّ بهذا الفنّ من العلوم، ولهذا يقولون في النّظر منه صحيح ومنه فاسد. والعلم الثاني: علم الأحوال ولا سبيل إليها إلاّ بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها ولا يقيم على معرفتها دليلاً كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصّبر ولذّة الجماع والعشق والوجد والشّوق وما شاكل هذا النّوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلاّ بأن يتّصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها في أهل الذوق (...) والعلم الثّالث: علوم الأسرار وهو العلم الّذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الرّوع يختصّ به النّبيّ والوليّ...»، ص169-164.

إنّ قسمة ابن عربيّ العلوم إلى ثلاثة طوائف: عقليّة وحاليّة وأسراريّة، قسمة تبطن وعي الرّجل بمراتب الإدراك، وأنّ لكلّ مرتبة وجهاً تحقيقيّاً وهيئة معلومة يختصّ بها المؤوّل ويتسمّى بها العارف. ولمّا كان الأمر على تلك الشّاكلة، فإنّ تجلية الأسرار القرآنيّة، حدث لا تقدر عليه إلاّ العلوم السّرّيّة، بما هي علوم فوق طور العقل ونفث من روح القدس، فكأنّ ابن عربيّ يشرّع لما سمّاه كريستيان جمبيه في مؤلّفه منطق المشرقيّين (*La logique des orientaux*) (مرجع سابق)، التأويل الإنراديّ وتفسير الخواصّ القرآنيّة الّتي ترشح الإدراك وتثبّت الحقيقة.

(63) عن خصائص لغة أهل الذّوق عامّة ولغة ابن عربيّ خاصّة راجع، الحكيم (سعاد)، (مرجع سابق) وكذلك أبو خزام (أنور)، معجم المصطلحات الصّوفيّة، (مرجع سابق).

محوريّين في كلّ عمل حِجاجيّ يُرتجى منه الإقناع ويطلب منه التّيقين.

وقد أنشأ ابن عربيّ، ملامح عالم جديد تصوّر حدوده تصوّراً خياليًّا جعله يتجاوز ما أثبته مؤسّسة الاعتقاد السُّنّيّ وما توصّل إليه أهل الكلام من قيم تأويليّة وحقائق تفسيريّة، أدار من خلالها الدّعاة والحملة كيانات جمهورهم، إدارة من أحكم مسالك الفعل وأتقن طرائق التّأثير، وللإنشاء والمجاوزة هيئات ووجوه أهمّها:

- القلب بدل العقل
- الباطن بدل الظّاهر
- التّجريد بدل التّجسيم
- الرّمز بدل المجاز
- الحجب بدل الكشف

وهذه الهيئات لن نتبسّط في عرضها ههنا، بل سنؤجّل فيها الخوض إلى مقام آخر يقتضيه البحث ويطلبه منطق استرساله، لذلك اكتفينا بتعدادها، لنخلص منه بحاصل مفاده أنّ غاية المجاوزة ومبتغى الإنشاء، منتهيان محكومان بتبديل المكوّنات الّتي تبني النّشاط الإنسانيّ وتحكم تصوّراته العالم والأشياء، فكأنّ هواجس أهل الإشارة والبصر، هواجس استحكام واستخلاف وسيادة على مسالك الظّفر بالحقائق وإصابة اليقينيّات من خلال استبدال «الحقائق البالية» و«المداخل المهترئة» الّتي لا تظهر أفعالها ولا تبدو آثارها وهي تسحب على النصّ المؤوّل، فلا تقول إلاّ رسمه ولا تؤدّي إلا طيفه، فيبقى معناه غائراً وسرّه غائماً لا طاعة ولا استجابة[64].

وهذه السّياسة المنقاد بها خطاب «الأوراد والقلوب»، تطلب من الجمهور المعتقد في كفاءة هذا التّصوّر ونجاعة هذا الاعتبار، المتدرّب على أشراط السّفر والتّرحال في مجاهل النّصّ المخبّأة في اللّفظ والمنحوتة في الرّمز من جهة كونه جماع التّدلال القرآنيّ، به يهتك المستتر وينبلج السرّ، فيحصل الالتقاء بالجوهر والأصل، أدلّة صائبة وحقائق خافية يتلقّاها المريد تلقّيًا مباشراً من مستودعها

(64) للوقوف على استراتيجيّات الصّوفيّة عامّة واستراتيجيّات ابن عربيّ خاصّة، راجع أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجع سابق).

الأصليّ ومصدرها الجوهرانيّ، ليمكّن منها الأتباع والمريدين يعملون بحقائقها وينشون بنصر امتلاكها، لأنّها خفيت كثيراً ودقّت طويلاً، حتّى ضاع أمل القاطها على طالبيها[65].

وهذا ما يجعل غايات العرفانيّين من تبديل السُّمُوت وتغيير النواميس الحاكمة في الأعمال والفاعلة في التصوّرات، غايات تتجاوز العمل الظاهر وتتعدّى الحاصل الآنيّ إلى مرتبة فلسفيّة ومنزلة أنطولوجيّة تعيد ترتيب أيقونات الكون وتراجع منائد تاريخ، باعتباره آليّة تكلبنيّة تتمكّن بواسطتها الذات، من مجاوزة الظاهر المرسوم إلى الباطن الموشوم في البدايات الكونيّة والإحداثات الربّانيّة من جهة كونها علامات على العرفان الإلهيّ الّذي «كان كنزاً مخفيًا لا يعرف فخلق وأحدث لكي يعرف»[66]، وهو ما ينجز عنه اعتبار الآليّة التأويليّة، فرضاً لا بل ضرورة، لتجلية الحقائق والوقوف على «سرّ الربوبيّة» الذي لا يجوز إفشاؤه إلاّ للمريدين والتابعين صانوا العهد، فانفردوا بالحقّ. لذلك كان جمهور أهل التصوّف، جمهوراً مفرداً لا خاصًا ولا كونيًا، حفاظاً على تعاليم الجماعة يحصّنون التصوّرات ويفقّرون الاعتبارات، حتّى يحفظوا ما ظفروا به من واردات وما غنموه من حقائق، حفظ الامتلاك و غنم الحيازة الّتي بها يحصّنون محيطهم الاعتقاديّ ويضمنون من خلالها طاعة المتقبّلين واستجابة المؤمنين.

ومكذا حصَل العمل الحجاجيّ غايته الكامنة في «جعل العقول تذعن لما يطرح عليها»[67]، من طريق تسخير الخيال والعاطفة باعتبارهما الملَكتين المستهدفتين لدى جماعة الأوراد وأهل الإشارة، تحرّك كفاءتهما لقول المخبّإ وترجمة الغائب من المقاصد والحقائق الّتي لا يقدر عليها العقل ولا يؤدّيها التجريد الّذي قال به المتكلّمون كما لا تؤدّيها الروايات الموروثة التي تجعل الحقيقة رهن السّلف المعدوم.

---

(65) راجع حقيقة هذا الأمر، ضمن كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص53.

(66) راجع ذلك ضمن كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، 2/ 250.

(67) بيرلمان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص5، إذ يقول في بيان موضوع الحجاج «...*En effet l'objet de cette théorie est l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment*.

لقد استطاع ابن عربيّ، من خلال مبحث الأطر الحجاجيّة، أن يحدث في جمهوره المفرد، ضرباً من التّأثير العمليّ Effet pratique، المسبوق بتهيئة ذهنيّة اختزلتها في سياق التّصوّف الإسلاميّ عامّة، اصطلاحات كالمقام والحال والخواطر والواردات والرّوح والسّرّ[68].

وهي اصطلاحات تستبطن رموزاً تصوريّة تجعل حدث الإمساك بالحقيقة والاتّصال باليقين، حدثاً دونه الجلال والرّفعة، لذلك تقصر على زمرة محدودة

(68) تختصّ هذه الاصطلاحات وغيرها لدى الصّوفيّة بمعانٍ معلومة، لذلك فإنّنا عارضون لها اصطلاحاً اصطلاحاً، متوسّلين في ذلك بالكتب المختصّة وبالمعاجم المفردة الّتي وقفت على أصول هذه العلوم وجمّعت مبادئ هذه الطّرق.
- «المقام: وهو ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرّف ويتحقّق بضرب تطلّب ومقاساة تكلّف، فمقام كلّ واحد في موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرّياضة له. وشرطه أن لا يرتقي من مقامه إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإنّ من لا قناعة له لا يصحّ له التّوكّل ومن لا توكّل له لا يصحّ له التّسليم ومن لا توبة له لا تصحّ له الإنابة ومن لا ورع له لا يصحّ له الزّهد. والمقام هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال والمخرج بمعنى الإخراج ولا يصحّ لأحد منازلة مقام إلاّ بشهود إقامة الله تعالى إيّاه بذلك المقام، ليصحّ بناء أمره على قاعدة صحيحة...»، القشيريّ، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق وإعداد، معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت، ط2/ (د.ت)، ص50.
- «الحال: الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو اهتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من الوجود نفسه والمقامات تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكّن في مقامه وصاحب الحال مترقٍّ عن حاله»، نفسه، ص57.
- «الخواطر: والخواطر خطابات ترد على الضّمائر، فقد يكون الخطاب بإلقاء ملك أو إلقاء شيطان أو أحاديث نفس أو من الحقّ سبحانه، فإذا كان من الملك فهو الإلهام، وإذا كان من قبل النّفس قيل له الهواجس، وإذا كان من الشّيطان فهو الوسواس، وإذا كان من الله سبحانه وكان إلقاؤه في القلب فهو خاطر حقّ»، نفسه، ص83-84.
- «الوارد: هو ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة ممّا لا يكون بتعمّد العبد، وكذلك ما لا يكون من قبيل الخواطر فهو وارد أيضاً. ثمّ قد يكون وارداً من الحقّ ووارداً من العلم، فالواردات أعمّ من الخواطر، لأنّ الخواطر تختصّ بنوع الخطاب أو ما يتضمّن معناه والواردات تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد بسط، إلى غير ذلك من المعاني...»، نفسه، ص85.

وسلب من العامّة، حتّى يبقى السرّ محفوظاً لا ابتذال ولا بيان[69].

II ـ المنطلقات الحجاجيّة

لقد سبق أن اعتبرنا في الفصلين المنقضيين، الخطب والصّدور الّتي يستهلّ بها كتّاب العربيّة القدماء مؤلّفاتهم، منطلقات حجاجيّة، نظراً إلى ما نخصّ به تلك الصّدور وما تمتاز به تلك الخطب، من وظائف بنيويّة وأدوار دلاليّة تجري في جملتها، إلى إقناع المخاطب، بنجاعة الخطاب الموجّه إليه، حتّى ينبني مقتضياته ويتحشر في مقاماته.

واستناداً إلى هذا التّصوّر، نعتبر خطبة ابن عربيّ على تأويله[70]، مقدّمة حجاجيّة ونقطة أوّليّة في انطلاق العمل الاستدلاليّ الّذي سيكون المتن التّأويليّ، تنفيذاً لمراحله وإنجازاً لمطالبه.

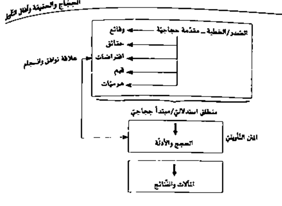
وإذا رمنا شكلنة المكوّنات الاستدلاليّة الّتي ينبني عليها خطاب ابن عربيّ التّأويليّ، غنمنا الرّسم التّالي:

---

(69) إنّ الإمساك بأسرار القرآن المختزلة، حقائق الوجود المطلق، حفت دونه الجلال والرفعة والتهيب، لذلك قصر على العارفين ووصل بفن الكشف دونها الفن من الكشف والعلم يجب ستره على أكثر الخلق، لما فيه من العلو فغوره بعيد والتلف فيه قريب، فإنّ من لا معرفة له بالحقائق ولا باعتقاد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه السحق به وهو من لم يذقه وربما قال أنا من أهوى أنا فليهنا ستره وكتمه...»، ابن عربي، **الرسائل**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1/1997، (**كتاب الفناء في المشاهدة**، ص16).

وفي سياق قريب من هذا يقول القشيري في بيان اختصاص أهل القلوب باصطلاحات وألفاظ مقصورة عليهم موصولة بهم، «اعلم أنّ لكلّ طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها، وقد انفردوا بها عمّن سواهم، كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص53.

(70) **تفسير ابن عربي**، ج1، ص23-25.



يكشف لنا هذا الرّسم، التّرابطات الّتي يمكن أن تحصل في محيط الخطاب بين المقدّمات/الصّدور والبراهين/الحجج والمآلات/النّتائج، وهو ما يجعل الأثر الحجاجيّ، منتهى تفاعليًا وعملاً تناصر، لتحقّقه، الملكات الإنسانيّة كلّها، حتّى يقوى فعله ويشتدّ سلطانه[71].

وهذا الاعتبار النّظريّ المفرد الّذي يعتبر الخطب المعقودة على التّفاسير المنتخبة، مقدّمات حجاجيّة يتهيّأ بها المتن التّأويليّ ويفتتح من خلالها المنطلق الاستدلاليّ، هو الّذي سيدفعنا إلى رصد هذا المبحث، استناداً إلى ثلاثة مداخل أساسيّة:

- الاختيار
- العرض وطرائقه

(71) لقد وعى كلّ من بيرلمان وتيتكا في مصنّفهما، ضرورة اعتبار النّواحي الاجتماعيّة والنّفسيّة، عوامل فاعلة في تحقيق النّجاعة الحجاجيّة المطلوبة، وهذا الأمر يبدو ويظهر من خلال القول التّالي:

«Mais quand il s'agit d'argumenter, d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à certaines thèses, il n'est plus possible de négliger complètement, en les considérant comme irrelevantes, les conditions psychiques et sociales à défaut desquelles l'argumentation serait sans objet ou sans effet. Car toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même, suppose l'existence d'un contact intellectuel», Traité, p. 18.

• الخطاب وأشكاله

وهذه المداخل الثلاثة توقفنا على الأثر الحجاجيّ النّاجم والفعل البرهانيّ النّاتج عن تناظم المقدّمات الحجاجيّة الّتي منها منطلق الاستدلال ومنتج البرهنة، على الأنصبة والحقائق باعتبارها طلبات وغايات يقدّر المحاجّ الاتّصال بها وينوي استدلّ الحلول في دوائر جذبها.

أ ـ الاختيار والانتخال

لقد صار معهوداً لدينا نظريًّا، أنّ كفاءة العمل الحجاجيّ، متأسسة على اختيار المقدّمات وانتخال المبتدآت، حتّى تكون النّجاعة تامّة والأثر مستكملاً[72]، والمقدّمات في الأعراف النّظريّة، كثيرة تختلف أنواعها باختلاف الأسيقة الّتي تنزّل داخلها والمقتضيات الّتي تحتّم استجلابها، لذلك يراتب بينها المحاجّ، مراتب هرميّة تختزل تصوّرات وتستبطن مواقف من الحقائق الحاصلة والوقائع المقدّمة.

والنّاظر في خطبة ابن عربيّ على تأويله باعتبارها مقدّمة حجاجيّة، ينهيًا بها المتن التّأويليّ، من جهة كونه تنفيذاً تفصيليًّا لجمع من البيانات المجملة الّتي حوتها الخطبة وتضمّنها المستهلّ، سيغنم دون عناء، وجود بنية ناظمة تشدّ سدى الخطبة بعضها ببعض وتصلها في الآن نفسه بالمتن التّابع لها تبع التعلّق والسناد الانضواء.

والمصادرة على وجود بنية ناظمة تشدّ الخطاب وتسنده، داخلٌ في دائرة الاختيار والانتخال، من جهة كونها دائرة تتجلّى في محيطها كفاءة المحاجّ يمارس نفوذه الرّمزيّ من خلال جمع من المؤثّرات المقاليّة وجملة من الموجّهات المقاميّة، كي يضمن بعد العمل وشحذ العزائم ـ طاعة جمهوره وقناعة موصوله.

وحتّى نجعل كلامنا مدركاً وقيلنا معايناً، نجرّد تلك البنية في الشّكل التّالي، يترجم مظهرها ويجسّم هيئاتها:

---

[72] للوقوف على هذه المسألة النّظريّة، راجع كلامنا الدّائر على مبدإ اختيار المقدّمات وانتخال المبتدآت، ضمن الفصلين السّالفين وما خضعناه، لبيان هذه النّكتة من هوامش موثّقة وذيول موضّحة، تردّ القضيّة إلى منابتها وتنسبها إلى مظانّها.

مرحلة التهيّؤ
- حمد الله وتعظيمه أسماء وصفات وأعمالاً
- التسليم على الرّسول وآله
المصادرة على المطلوب العقديّ

مرحلة الإعلان والتّصريح
- دوافع التّأليف ومساعداته
- الغايات والنّذور
التّقديرات والمطالب

الاقتناع/التّلقين
- العامل والمتلقي

تتضمّن مرحلة التّهيّؤ ومثيلتاها نعني، مرحلة الإعلان ومرحلة التّصريح، جملة من الوقائع أهمّها:

- عظمة الله
- منزلة الرّسول ومقامه
- دوافع التّصنيف في علم التّأويل
- مقاصد الهدي والتّبصير بالأسرار المودعة والذّرر المحجوبة

إنّ الجامع بين هذه الوقائع كلّها هو مبدأ الشّهرة وقانون الاشتراك، فالواقعتان الأوليان (عظمة الله، منزلة الرّسول ومقامه)، هما واقعتان رمزيّتان، لاختصاصهما بضرب من الإجماع العقديّ تتوحّد في فضائه الدّيانات الثّلاث الّتي أثبتت بدرجات متفاوتة، تفاوت السّنن الحاضن والظّرف المقتضي، أولويّة هذين المبدأين للذّخر في حومة الله والتّنزّل في عالم الجلالة[73].

كما تحظى الواقعة الأولى (عظمة الله)، بإجماع لا مزيد عليه، خاصّة في محيط البيئة الإسلاميّة الّتي حضنت خطاب ابن عربي التّأويليّ.

---

(73) للوقوف على المشغل التّوحيديّ في الدّيانات الثّلاث: اشتراكاً وتمايزاً، راجع من جهة التّمثيل:

وبذلك يغدو استحضار الوقائع الّتي تتّسم بالاشتهار والإجماع، مصادرة على مطلوب الجمهور الّذي يعيّر نجاعة الخطاب، بمدى التوافق الحاصل بين القول المبثوث وأفق انتظار المتقبّل، من جهة كونه نذوراً ممكنة وتطلّعات مرتقبة ترتسم في طبقات الوعي البشريّ كما ترتسم في دهاليز لاوعيه، يرتجي تنفيذها إراديًا كما يقدر الاتّصال بها افتراضيًّا عبر محفّز خارجيّ أو وسيط مستقلّ.

فالوقائع المشتهرة، تكسب الخطاب الحجاجيّ البرد والسّلامة، برد الاشتهار وسلامة المآل، وبذلك يضمن ابن عربيّ محاججًا، التوافق مع مطالب جمهوره المفترض، وهو كما سبق أن بيّنّا في مقام سابق، جمهور مفرد لا خاصّ ولا كونيّ يحتكر السّرّ ولا يفشي المخبّأ حتّى لا تذهب ريحه هباءً بين العوامّ تلوكه ألسنتهم ويخرجونهم مخرج الظّاهر الّذي لا يزيد على علم العالمين علماً، بل ينقص ويقلّ.

فالوقائع المشتهرة بين النّاس تتنزّل في خطبة ابن عربيّ على تأويله، منزلة الملاطفة الّتي يفتتح بها الكلام ويضمن من خلالها اللاّفظ، طاقة تأمر بالحلول في بؤرة واحدة، حيث التّفاعل والالتقاء وحيث التّجادل والتّجاذب، وهذا الأمر يحضن خطاب ابن عربيّ المشبوه، من لدن أهل الحلّ والعقد، من مغبّة الرّسم الخارج عن جوازات الجماعة المعتقدة.

فكأنّ ابن عربيّ يرمي إلى إثبات عقيدته من خلال الابتداء بما تقتضيه نواميس المؤسّسة الاعتقاديّة الإسلاميّة، حتّى يفتكّ من محيط الشّرعيّة الرمزيّة المحتكرة والمصونة صوناً شديداً من الرّعاة والحماة، موطئ قدم وطرفة عين، بهما يستطيع إرسال كلامه وإنطاق رموزه الّتي متحها من مظانّ إلهية واستمدّها من مدارات

---

* Sibony (Daniel), *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Editions, du Seuil, Paris, Mars 1992 et Juin 1997.

إنّ المشغل الّذي يشدّ هذا الكتاب يكمن صوغه، في السّؤال التّالي: هل من الممكن أن تتعايش الدّيانات الثّلاث وأن يحدث بينها التّسامح، ما دامت تشترك جميعها في وحدة النّبع وفرادة المصدر؟ وقد قاد هذا السّؤال SIBONY إلى البحث في الأصول والثّوابت، حتّى يقيم نسقاً تصوّريًا ينظر إلى المشغل التّوحيدي نظراً فلسفيًا أنطولوجيًا لا نظراً اعتقاديًا إيمانيًا ومن ههنا تأتي طرافة هذا البحث وتنجم إضافته.

ربانيّة[74]، وهذا الأمر يجعل خطاب المفتتح، خطاباً سليماً سالماً، إن لم ينفر الرّيب أجله إلى حين يتمكّن ابن عربيّ من تنفيذ مقالاته وإنجاز تصوّراته، إنجازاً ينفعل به النّاس وينجلي بواسطته البأس.

وتلك الوقائع الّتي حظيت بالإجماع واتّسمت بالشّهرة، خضعت إلى منير صارم يترجم خبرة ابن عربيّ، باثّ خطاب، أشراط القول داخل المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ، وهي أشراط صاغتها قوانين وحكمتها مبادئ حدّدت مآتيه وضبطت غاياتها[75].

ممّا يجعل الخطاب المضمّن، خطاباً ذا قوّة إقناعيّة ينفعل بها الجمهور انفعال الطّاعة والاستجابة، وقد تخلّص من التّردّد واطّرح الشّكوك، فلم يبق لديه إلاّ صفاء السّريرة وطيبة المعاشرة، فكأنّ المحاجّ مندوب إلى سدّ الثّغرات المفترضة بينه وبين جمهوره، حتّى تلتئم جراح «الكلم الإيديولوجيّ» الّتي أثرتها مؤسّسات الصّون الاعتقاديّ وتحصل تبعاً لذلك، نصرة الأطراف وتوائم الأوصاف، فيحلّ هذا في ذاك، حلولاً لا يفرز إلاّ الإذعان والتّصاهر في المحيط النّاجم عن عمل الاستدلال والمنبثق من أثر البرهنة[76].

ولمّا كان مبدأ الاختيار، مبدأ من مبادئ النّجاعة الحجاجيّة، فإنّ ابن عربيّ

---

(74) للوقوف على بيان هذه الخطّة الخطابيّة، نعني مسايرة السّمت الاعتقاديّ السّنّيّ في التوطئة والابتداء، راجع المقدّمة المعقودة على تفسير ابن عربيّ، ص23-25.

(75) لقد خضعت الخطابات في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ إلى ضوابط صارمة وحدود رادعة، لا تُتجاوز ولا تُخترق، إذ اتّصل كلّ علم بقواعد (علم الحديث/ علم التفسير/ علوم المعاملات والتّشريعات...)، لذلك نجد كلّ فرع معرفيّ من هذه الفروع مصطفّاً بينه برسم الحدود ويعيّن المقتضيات، حتّى لا يضلّ القارئ ولا يتيه السّامع، فتتفرط عقود الكلام وتعدم وظائفه الإقناعيّة. ـ ولمّا كان ابن عربيّ ممّن خبر سنن الأوّلين في التأليف والتّوصيف، أجرى خطابه التّأويليّ على عادة القوم، حتّى تنتفي الطّعون المطعون بها من لدن أصحاب الأمر والنّهي، عبروا الحقائق وسيّجوا الفهوم ولم يتركوا للتّالين مجالاً ولا للحادثين من علماء الأمّة مكاناً.

ولمزيد الاستبصار بقضايا الخطاب الإسلاميّ الفقهيّ والتّأويليّ والتّعامليّ وما يتّصل به من سياسات واستراتيجيّات، راجع عبد (عبد الرزّاق)، سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهيّ، (البوطي نموذجاً)، (مرجع سابق)، وخاصّة القسم الثّالث، العقل الفقهيّ/ سؤال الإسراء والمعراج: إسراء الرّوح أم معراج البدن؟ ص131-171.

(76) إنّ سياسة سدّ الثّغرات المفترضة بين الأطراف المتنازعة، ينجز عنه مبدأ التّوافق.

وهو يبوّب وقائعه الّتي ستغدو بمفعول عمل خطابيّ، حقائق تأويليّة وعقائد تصوّرية، ليس هذا المقام مجالاً لبسط الرأي فيها، يرتجى اشتهارها بين المريدين، يتلقّون أسرارها وينقلون جواهرها، نقل من خبر أصولها ووقف على وظائفها في تلك شفرات الوجود الّذي حمّله صانعه، كلمات نصّه تحميلاً ذا سرّ لا يكشفه إلاّ نور العلوم اللّدنيّة والحظوات الرّبّانيّة من أهل البصر الثّاقب والإشارة الموحية. يبوّب ابن عربيّ، وقائع خطبته تبويباً هرميًا، رأسه عظمة الله وجلال مقامه وقاعدته أهل الشّوق والذّوق وقلب حراكه مقام الرّسول بُجّل واصطُفي ودوافع التأويل تليت وأثير بها فرضاً سماويًا وواجباً وجوديًا[77].

وهذا التّنظيم الّذي أجريت عليه المراتب الوقائعيّة، يستبطن تصوّراً ويضمر سياسة مدارها على أنّ حقيقة الحقائق إنّما هي كامنة في الواجد الأوّل، نعني الله تعالى مقامه وتقدّست منازله، إذ منه ـ حسب تصوّرات أهل الطّريقة ـ نبعت الكلم وانبثقت الحكم وانوجدت اليقينيات[78]، وهذا التّقدير، يقوم شاهداً على أنّ العمل الحجاجيّ، عمل موجّه «Orienté»، مآله غايات ومنتهى مساره نذور وتقديرات

---

* وقانون الانسجام الّذي يقول في شأنهما بيرلمان وتيتكا:

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et empirique, sur la formation de cette communauté intellectuele et, ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée, or cela ne va nullement de soi», Traité, p. 18.

(77) للوقوف على مراتب تبويب ابن عربيّ وقائعه الخطابيّة، راجع مقدمة التفسير، ج1، ص23-25.

(78) يقول ابن عربيّ في مفتتح خطبة تأويله، في بيان هذه النّكتة «الحمد لله الّذي جعل مناظم كلامه مظاهر حسن صفاته، وطوالع صفاته مطالع نور ذاته، صفى مشارع مسامع قلوب أصفيائه لتحقّق السّماع، وروّق موارد مشارع فهوم أوليائه تبقّر الاطلاع، ولطّف أسرارهم بإشراق أشعّة المحبّة في أرجائها وشوّق أرواحهم إلى شهود جمال وجهه بفنائها، ثمّ ألقى إليهم الكلام فاستراحوا إليه بكرة وعشيًا، وقرّبهم بذلك منه حتّى خلصوا لديه نجيًا، فزكّى بظاهره نفوسهم، فإذا هو ماء ثجاج وروّى بباطنه قلوبهم، فإذا هو بحر موّاج، فلمّا أرادوا الغوص ليستخرجوا درر أسراره، طغى الماء عليهم فغرقوا في طيّاره، لكنّ أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأوادي على الشّواطئ، جواهر ثاقبة ودرراً وأنبتت الجداول على الشّواطئ، زواهر ناضرة وثمراً، فأخذت القلوب عند مفيض مدّها واقفة على حدّها، تملأ الحجور والأردان، عاجزة »

تنال حقائق المؤول يرشحها ويستدل على نجاعتها.

إن اختيار المقدمات الحجاجية من جهة كونها منطلقاً استدلالياً ومنبعاً برهانياً، يجعل الخطاب مشحناً بقوة حجاجية تقود إلى ترشيح اليقين بالحقائق الناجمة عن عمل الوقائع وترابطها.

والحقائق التي انبثقت عن اختيار الوقائع المقتضي عرضها بما هي نوع من أنواع المقدمات، ترسم أفق ابن عربي التأويلي الذي تقوده جملة من التصورات النظرية والمطالب الأنطولوجية التي يصير بمقتضاها العمل التأويلي استجابة لنص سماوي وانجازاً لأمر رباني، يقتضي ببيان سر محدثه وتجلية غور مخبئه، حتى تحصل الهداية تامة وتنجز الرعاية عامة لا نقص ولا تحريف[79].

---

* عن حدها وطفقت النفوس في اجتناء الثمار والأنوار، شاكرة موجدها، فاضية بها الأوطار، ج1، ص23.

تبين من هذا الكلام أن الإرادة الإلهية ـ في معتقد أهل التصوف ـ إرادة تستغرق كل المعلومات البشرية، فهي أنوار تنتظم الموجودات وتهمات تخرق المعقولات، فتدعم الإرادة وتقويها على كشف المخفي وهتك المستور. ومن ثمة تكون الإرادة الإلهية إرادة تتميم وتكميل لا إرادة حجز ومنع، وهو ما يجيز إمكانية حصول التوحد بين ذات العبد وذات المعبود، لا كلفة ولا امتناع.

ولمزيد الإحاطة بهذه القضايا العرفانية، راجع المؤلفات التالية:

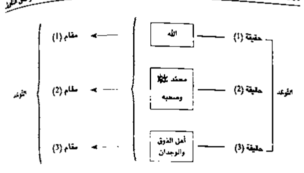
- الوكيل (عبد الرحمان)، هذه هي الصوفية، (مرجع سابق).
- سليطين (وفيق)، الزمن الأبدي، الشعر الصوفي، الزمان، الفضاء، الرؤيا، دار الحوار للدراسات والنشر، اللاذقية، ط1/1997.
- الكحلاوي (محمد)، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، الحلاج وابن عربي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، ط1/2005.
- شوفلي (جان)، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا للنشر، ط1/1999.

(79) يقول ابن عربي في بيان حقيقة هذا الأمر «وأما الأسرار، فإذا قرع سمعها نوازع الأبد تطلعت، فاطلعت منها على طلائع التمنات، فتحيرت في حسنها، إذ رأتها وغشيت ودهشت عند تجلياتها وتلاشت، حتى إذا بلغ الزوح منها التراقي، طلع من ورائها حجاب طلعة وجهه الباقي وحكم الشهود عليها بنفي الوجود وألزمها الإقرار، فسبحان من لا إله إلا هو الواحد القهار، سبحان من يتجلى في كلامه بحلل صفات جلاله وجماله على عبده في صورة بهاء ذاته وكماله...»، تفسير ابن عربي، ج1، ص18.

وبغية الوقوف على تلك المواقف وغيرها، نحاول [illegible]
المقدمات حتى [illegible] فعل الحجاج فيها [illegible]
[illegible] خطابه يطلب به الإقناع [illegible] من خلاله التبليغ [illegible]
[illegible]
بنفسه تلك المرتبة، أحد سواه، فيختص ويتفرد.

ب ـ العرض وطرائقه

لئن ارتبط العمل الحجاجيّ الدّائر عليه المقدّمات بمبدإ الاختيار، فإنّ نجاح فعله التأثيريّ، مشروط بحسن العرض وموصول بدقّة البسط، حتّى تثبت المحتويات الفكرية وترسخ القيم التّصوريّة الّتي ينوي المحاجّ إيصالها إلى جمهوره يقنعه بها ويضمن يقينه من خلالها.وقد عمد ابن عربيّ في تأويله عامّة وفي خطبة كتبه خاصّة إلى سياسة في العرض لم ينفرد بها عن غيره من المفسّرين المسلمين،عدا في بعض المواطن الّتي بدت فيها الخصائص الصّوفيّة ظاهرة، اقتضاها مقام الخطاب وطلبها سياق القول. وهذه السّياسة الّتي لم تبد خارجة عن المألوف تستبطن خلفيّة حجاجيّة مدارها على ضرورة الانخراط ضمن المشهور من الأفكار والسّائد من الحقائق، حتّى يضمن الخطاب نفاقه بين جمهوره وصدقيّته لدى متقبّليه، لذلك علّق علماء الحجاج نجاعة المقدّمات الحجاجيّة بمبدإ الاشتهار، حتّى لا يبدو عليها الشّذوذ الّذي ينفّر الجمهور من الانخراط فيها والإقبال عليها، قناعات يؤمن بها وموجّهات يعمل وفق تعاليمها. وما يترجم حسن عرض المقدّمات الحجاجيّة ودقّة بسط الصّدور الاستدلاليّة، **الهرميّات** hiérarchie الّتي نظّم وفقاً لها ابن عربيّ خطابه، إذ بدأ بمقام الرّفعة والكمال (الله) وثنّى بمقام القداسة والجلال (محمّد ﷺ وصحبه) وانتهى إلى مقام التّوريث والاصطفاء (أهل الذّوق والوجدان) وقد نظّم هذه المقامات، نظماً متعامداً إليك شكله:



هذا النّظم يجعل العلاقة بين المريد والله ومحمّد ﷺ، علاقة قائمة على الجدل المتفاعل وحركة لا يثنيها عن الاتصال بموضوع رغبتها (التّوحّد بذات الله ومنح الشرائر منها)، صَدُّ المعارضين ولا إكراهات المناوئين، بل يجيزها المريد لنفسه نظراً إلى تحرّره من كلّ الوسائط وهتكه كلّ السّتر الّتي كانت تحول بين إرادته وراهنيّة وجوده، وهي راهنيّة متحيّزة عارضة يمينها الصّوفيّ بالرّياضات الدّائمة والسّفر المتواصل في عوالم الإمكان والاحتمال[80].

إنّ إحكام التّرابط بين الوقائع المعروضة، ينجرّ عنه ميلاد جمع من الحقائق التّصوريّة الّتي تتّسم هي الأخرى بالاشتهار والاشتراك وهو ما عكسه السّلّم الّذي رسمنا عليه الوقائع/المقامات، إذ تمثّل تلك الوقائع / المقامات، تشكيلات مفهوميّة ومخازن رمزيّة، تختزل مواقف الصّوفيّ من العالم وأشيائه.

ومن ثمّة بدت طرائق العرض الّتي قُدّت من سُمُوتها، المقدّماتُ الحجاجيّة، ضامنة القوّة البرهانيّة المطلوبة، حتّى تثبت الحقائق المضمّنة داخلها، ثبوتاً يتمكّن من خلاله ابن عربيّ من نشر نذوره التّأويليّة الّتي اجتازت الرّسم وأقامت علاقة مع

(80) لتدبّر هذه الحقائق في انعدام الوسائط وانتفاء العوارض، راجع ضمن، معجم المصطلحات الصّوفيّة، (مرجع سابق)، المداخل الاصطلاحيّة التّالية:
- السّفر، ص99.
- السّفر والطّريق، نفسه.

ينابيع الحكمة، (الله/محمّد ﷺ)، تستقي منها السّرائر وتستمدّ من مظانّها الحكم والودائع[81].

وهو ما يجعل طريقة عرض المقدّمات، تتجاوز مرتبة الشّكل الظّاهر، لتغدو هي الأخرى اختزالا مرمّزاً، لموقف ابن عربيّ من علامات الكون ومحدثات الوجود من جهة كونها بوّابات على السرّ الحقيقيّ ومنافذ على المصدر الجوهرانيّ، ينفرد بامتلاكه القطب وينمي بعضاً من هيئاته، إلى المريدين والأتباع، حتّى لا يفشو السرّ سريعاً وتنجلي الحقائق.

وهذا الأمر بَدَا في قول الشّيخ، صريحاً وهو يتحدّث عن تأويل القرآن، «وكلّ ما لا يقبل التّأويل عندي أو لا يحتاج إليه، فما أوردته أصلاً ولا أزعم أنّني بلغت الحدّ فيما أوردته، كلاّ، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت وعلم الله لا يتقيّد بما علمت»[82].

فحقائق النصّ مدن حقيقة الله، لذلك صحّت فيه الإشارة وضاقت عنه العبارة وتقضي ذلك الأمر، أن يتجاوز الصّوفيّ، مرتبة الرّسم الظّاهر ليتوحّد بمرتبة الباطن الّذي يكتنز سرائر الحرف، ليجلّي أبعاضها تجلية صريحة لا مخفية، تفهم الوجود في خفيّات غيبه وتتوحّد بما أحدث الله، تختزل حقائقه وتصون ودائعه.

فكأنّ الفعل التّأويليّ، فعل متفرد وحدث جزئيّ، لايتأتّى للكلّ ولا يجوز إلاّ لمن توفّرت فيه الأشراط النّازلة من سماء الرّبوبيّة، تعيّن الأشياء وتسمّي المنازل[83].

وقد لاحظنا ضرباً من التّماثل في تحديد مرتبة المفسّر/المؤوّل وتعيين منزلة التّفسير/التّأويل، لدى جلّ علماء المسلمين، نظراً إلى اتّصال هذا الفعل وتلبّس هذا الحدث، بقداسة النصّ الّتي رشح بها تاريخه المؤسّسيّ، إذ صار تدلاله،

---

(81) راجع في ذلك، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، (مرجع سابق)، الفصل الثّالث، «قضايا التّأويل»، ص361-413.

(82) تفسير ابن عربيّ، ج1، الخطبة، ص24.

(83) عن حقيقة هذا الأمر، راجع، رسائل ابن عربيّ، (مصدر سابق)، كتاب الفناء في المشاهدة، ص16.

مرتهناً بصفة لا بذاتيته[84]، إذ نعتبر فعل النصّ القرآنيّ من نعته المقتصر لا من اسمه المجرّد، فالأوّل يرشّحه والثّاني يعيّنه[85]، لذلك اصطفى أهل الفرق التّرشيح لا التّعيين، حتّى لا تتقيّد إراداتهم ولا تنحصر مهجهم وهو ما بدا تعارضاً بينهم وبين علماء الرّسوم، جحدوا أدوارهم ونفوا تقديراتهم، لأنّ كلّ فريق ادّعى امتلاك اليقين وتوهّم احتكار السّرّ، فتواصل التّنازع وحمي وطيس الصّراع ربّما وهم امتلاك الحقيقة التّبعيّة والمعنى اللّدنيّ، المحرّك الأوحد لمنظومة التّأويل في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ يزكّي جذوتها وينشّط حركتها.

ج ـ الأشكال الخطابية ووظائفها الحجاجية

لقد بات معلوماً أنّ الوظائف الحجاجيّة تحملها أشكال خطابيّة متباينة، تباين المقامات ومختلفة اختلاف الأسيقة، لذلك عُدّ الشّكل الحامل، دالاً يختزن وظائف وحاملاً يتضمّن أدواراً.

وما اعتناء علماء الحجاج بالرّوابط الحجاجيّة Connecteurs argumentatifs[86]

---

(84) للتحقّق من هذا الزّعم التّأويليّ، انظر مقدّمات التّفاسير التالية:
- مقدّمة تفسير جامع البيان للطّبريّ، ص25-27.
- مقدّمة تفسير الكشّاف للزّمخشريّ، ص6-9.
- مقدّمة تفسير ابن عربيّ، ص23-25.

(85) عن حقيقة هذه المعضلة الأنطولوجيّة الرّمزيّة المتعلّقة بفعل النّصّ القرآنيّ وفعل خطابه، راجع أركون (محمّد)، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، (مرجع سابق).

(86) للوقوف على هذا المشغل النّظريّ الدّائر على الرّوابط الحجاجيّة ووظائفها في صناعة نصّ الحجاجيّة داخل الخطاب، راجع:

Tutescu (Mariana), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, op. cit., Chapitre 6, opérateurs et connecteurs argumentatifs, p. 293-324

وقد اشتغلت بالرّوابط/العوامل الحجاجيّة التّالية

(Mais · Même · d'ailleurs · Or · Sinon · Au moins · Il sauf · Tu vois · Vois-tu · Voyez vous · Attendez (et) ce n'est pas tout!)

إنّ هذه الرّوابط / العوامل الحجاجيّة، [illegible] الخطاب، [illegible] وكشف معانيه، لذلك اشتغل بها علماء الحجاج وعلماء الخطاب، [illegible] الحاسمة في الظّفر بالمقاصد التي [illegible] العوامل [illegible] مقاصد [illegible]

لا دليل على أنّ الوظيفة الحجاجيّة المتعلّقة بالتأثير والموصولة بالفعل، مختزلة في أشكال لفظيّة بسيطة كانت أم مركّبة، يشغلها المُحاجّ ليشيّد بها عالمه المفترض وليحث من خلالها كُسموسه المحدث الّذي سيترجم من خلاله، تأويلاته القائمة على مراجعة المحاصيل السّابقة واستبدالها بفتوح آيلة، يؤمن بها الجمهور ويعمل بها المتقبّل[87].

والنّاظر في خطبة تأويل ابن عربيّ، مقدمة حجاجيّة، لظافرٌ بجملة من الأشكال الخطابيّة الحاملة، قيماً حجاجيّة يقوى من خلالها الاقتناع وتستجلب بها الطاعة وحتّى نعزلها عزلاً بيانيًا، ننظّمها في الجدول التّالي:

الأشكال الخطابية	الوظائف الحجاجية
الرّؤيا والإبصار «فرأيت»	انكشاف السّرّ وتجلّي الحقائق
طلع التّسبيح والحمد «الحمد لله»	الرّفعة وعلوّ المقام
تعداد الأسرار وعرض الخوافي «وأمّا الأسرار»	التّخصيص والتّفريد
السّالك والمنتهي «فسبحان»	ترشيح الرّفعة ورفد مقام العلوّ
الحلول والمباشرة «وبعد»	تفضيل مقتضى المهمّة التّأويليّة وجلال مقامها
التّولّي والسّفر «فشرعت»	همّة الكشف ودوافع التّوريث، توريث أهل الذّوق، السّرّ واليقين

تكشف لنا الأشكال الخطابيّة المستخرجة من خطبة الكتاب ووظائفها الحجاجيّة، سلميّة شكليّة صارمة تختزل حركة أهل الذّوق في طلب الحقيقة المرقومة في النّصّ القرآنيّ، من جهة كونه العلامة الوجوديّة المختزلة، تقدرات تشافع بسوس كونه وبوجه محدثاته، إذ إنّ هذه السّلميّة تحاكي المسار الذي يتابعه السّالك بترقّي ويعرج.

لذلك كانت البداية ملطفاً ومسبحاً ثمّ عدت مخصوصاً ومفرداً وبعدها راجياً راشحاً ورافداً ثمّ [illegible] وسيراً وحلوداً في عالم أهل الكشف مفطوراً

(87) [illegible]

القواعد وأذوا الأدوار[88]. فهذا الترقّي الّذي باحت به أشكال الخطاب، يتضمّن ترقّياً موازياً، هو الترقّي الوجوديّ والصّعود الأنطولوجيّ الّذي ينفذه السّالك، حتّى يتّصل بغيب الحقائق ويدرك كامن الودائع[89].

وبذلك أدّى الشّكل الخطابيّ، دوراً حجاجيًا، مآله إقناع الجمهور بمسالك إدراك وجوه الحقيقة والتنعّم بمجاورة السرّ.

فابن عربيّ أوصل من خلال مقدّماته الحجاجيّة، تصوّرات تأويليّة قائمة على مجاوزة السُّمُوت الجارية مجرى السّلط الماثلة تعيّر وتحذّ، تجيز وتمنع، فهو يدعو من خلال كلّ ذلك، إلى إقامة وحدة وجوديّة بين المريد المتلهّف والإله المتوحّد بصفاته والمتعالي بجهاته، عبر الوسيط القرآنيّ باعتباره التّمثيل الملفوظ للحقائق الغائبة والودائع المخبّأة في إهاب رمزيّ فيه ظهر مشتّر وبطن مشفّر، يجلوه المريد بإرادته المستمدّة من سماء الرّفعة والمستخرجة من محيط الكمال[90].

إنّ خطبة تأويل ابن عربيّ، من جهة كونها مقدّمة حجاجيّة، تضمّنت جملة من الوقائع وجمعاً من الحقائق الأنطولوجيّة الوجوديّة، كما حوت مشيرات لفظيّة ومحيلات مقاميّة اختزلت تصوّرات الرّجل الفكريّة والتّأويليّة الّتي سيتمّ إنجاز إمكاناتها في متن الكتاب باعتباره برهنة مفصّلة وإثباتاً منجزاً، لما حوته المقدّمة من حدوس وإشارات، منها جواز المتن، لا تنافر ولا تعارض.

وهو ما يبني انسجام الخطاب الحجاجيّ الّذي يستمدّ فعله من مبادئ مرّ بك ذكرها، أجلاها حسن العرض ودقّة البسط، حتّى تكون النّهاية إقناعيّة تيقّنيّة،

---

(88) للوقوف على مدارج ترقّي الصّوفيّ في طلب المعرفة وتحصيل اليقين، راجع، رسالة القشيريّ في علم التّصوّف (مصدر سابق)، وخاصّة الفصل الثاني، (شرح المقامات أو مدارج أرباب السّلوك)، ص89-350، وقد حصر القشيريّ مدارج أرباب السّلوك ومقاماتهم في تسعة وأربعين مقاماً، أوّلها التوبة «منزلاً من منازل السّالكين»، ص91 وآخرها السّماع، وهذه المقامات/المدارج، يرتاض بمقتضاها السّالك، فيتّصل بموضوع شوقه، اتّصال ارتواء وتحصيل، لا مانع يمنع ولا حائل يحول.

(89) نفسه.

(90) يقول ابن عربيّ في صدر تأويله، لتأدية هذا المقتضى، «وفهمت منه أنّ الظّهر هو التّفسير والبطن هو التّأويل والحدّ ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد إليه منه إلى شهود الملك العلاّم في المعرفة عامة»، تفسير ابن عربيّ، ج1، ص24

تضمن انخراط الجمهور فيما أحدثه الخطاب من عوالم هي بدائل تحلّ في القلوب المبصرة، فتوضح عالم الحضرة، انكشاف أسرار وهتك حجب.

III - التّقنيات الحجَاجيّة/«جسم الإقناع الوسائطيّ»

لقد آل بنا الحديث عن التّقنيات الحجَاجيّة في الفصلين المنقضيين، إلى اعتبارها أشكالاً خاوية وأجساماً وسائطيّة يشغلها المحاجّ بالقيم والتّصوّرات والعقائد، كي يقنع بها جمهوره ويوصل من خلالها منذوره، لذلك قد تتشابه الحجج وتختلف السّياسات، بين جلّ المجاري التّفسيريّة الّتي أجرينا عليها الاختبار وأثبتنا على ماذتها المساءلة.

وهذا المآل النّظريّ، يجعلنا نعتبر التّقنيات الحجَاجيّة، وسائط يسخرها المحاجّ ليبلّغ من خلالها العقائد التّأويليّة الّتي وسمها بالنّجاعة ونعتها بالكفاءة، تجلّي الحقائق وتقول صواب العلامات.

والمصادرة على اعتبار المتون التّفسيريّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، خطابات حجَاجيّة، تبيح لنا استخراج الأنواع الحجَاجيّة والتّقنيات الاستدلاليّة الّتي توسّل بها ابن عربيّ، وهو يقنع جمهوره بكفاءة الأوّل الصّوفيّ القائم على الجواز الذّوقيّ والتّحرّر قدر المستطاع من سلطان الرّجال وأسر المنطق العقليّ الّذي يحجز المعنى ويظلّل الحقيقة، فلا ينكشف منها سوى الرّسم ولا يظهر عليها عدا الوهم وهذا الاعتبار هو الّذي سيعمل ابن عربيّ باعتباره رائد هذا المنحى في تأويل النصّ القرآنيّ، على دفع شبهه وردّ طعونه، حتّى يخلص معدنه ويصفو معينه ويغدو أنموذجاً لأهل الذّوق والوجدان، يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن، تنكشف لهم ما استعدّوا له من مكنونات علمه، وينجلي عليهم ما استطاعوا له من خبّيات غيبه[91].

فما هي أهم التّقنيات الحجَاجية الّتي سخّر ابن عربيّ، لقضيه مركبها وما هي أهمّ الأفعال المنجرّة عنها والنّاشئة منها؟

لابدّ أن نلاحظ بدءاً، قبل أن نرسم تصنيفيّة الحجج الّتي استعملها ابن

---

[91] نفسه، ص25.

عربيّ، لتبكيت خصومه من دعاة الرّسم الظّاهر والإشارة البيّنة أثريّين كانوا أم علماء كلام، أنّ الموضع الّذي يستقي منه ابن عربيّ، أجسامه الوسائطيّة وبناه الاستدلاليّة، إنّما هو الموضع الخياليّ، باعتباره مصدر الخلق وسبب الصّناعة، تعتمل في رحابه الحدوس التّأويليّة وتنجلي في مرآته الحقائق اللّدنيّة[92].

وهذا الأمر أشار إلى كفاءة فعله، ابن عربيّ وهو يوطّئ ويستهلّ حتّى ينفذ المتقبّل اعتقاده، وفق تلك الإشارات الّتي تضمّنتها خطبة الكتاب، مقدّمة حجاجيّة تلوّح بالمطلوب وتلمّح إلى واجب الاعتقاد وصواب المعنى، وهي كلّها مقولات تأويليّة متحوّلة، تنفعل بالأنساق العقديّة الحاضنة وتتأثّر بالمقتضيات المقاميّة المحيطة.

وهذا الموضع المنفرد سيلوّن الحجج بأصباغ متفردة أجلاها التّحرّر من المقايسات المنطقيّة والثّوابت العقليّة والضّوابط المرجعيّة، ليطلق المحاجّ/المؤوّل، لخياله، العنان يتصوّر ويفترض، يسافر ويرحل في براري الإمكان والاحتمال، فتصير العلامات اللّغويّة البانية سدى النّصّ القرآنيّ، رموزاً تختزل أدفاقاً دلاليّة عادة ما تتجاوز حدود المرجع وإكراهات التّواضع.

ولعلّ هذا المأتى هو الّذي أثار حفيظة الضّون العقديّ، فكيلت لأهل الإشارة والذّوق الطّعون والسّباب، دلّت على ذلك مقالات اختلفت أزمنتها وتباينت منطلقات أصحابها[93]. وهذا لعمري دليل على أنّ تنازع المذاهب في الفكر العربيّ الإسلاميّ، إنّما هو تنازع دوافعه احتكار المنازل والانفراد بالمواقع، ممّا أشعل نار الفتنة بينها، فانحجب النّصّ المؤوّل وبرزت الهيئات والإمكانات الّتي بنتها التّفاسير

---

(92) للوقوف على وظيفة الخيال في الفكر الصّوفيّ عامّة وفي تصوّف ابن عربيّ خاصّة وما يعلق به من أدوار صناعيّة، ترفد العمل التأويليّ وتغذيه، راجع المؤلّفات التالية:
- Corbin (Henry), *l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Aubier 2ème édition, Paris, 1993.
- L'imagination créatrice, Actes mis en forme par Roselyne Chenu, langages à la Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1971.
- قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدّين بن عربيّ، معهد البحوث والدراسات العربيّة، مطابع سجلّ العرب، 1969.

(93) عن هذه القضيّة، راجع ابن عامر (توفيق)، مواقف الفقهاء من الصّوفيّة، (مرجع سابق).

ورسمتها التّأويل، ينفعل بها النّاس اعتقاداً وإيماناً فتتضاعف آثارها ويقوى جبروتها[94].

ولن تتابع في استخراج الحجج الّتي وظّفها ابن عربيّ، لإقناع الجمهور بصواب تأويله آيات سورة البقرة، متوالاً منظّماً نظراً إلى اتّصال هذا اللّون التأويليّ بالأوراد والسّوانح، تقذف في صدر المؤوّل قذفاً، لا تحدّه الزّوادع العرفيّة ولا القواعد اللّغويّة ولا الإلزامات الدّلاليّة الّتي تجري عليها لغة البيان ويتقوّم بها منطق اللّسان، وإنّما هي لغة مصدرها الغيب ومآلها الحجب، لذلك لا تستقرّ على دلالة معلومة بل تنفتح على رمز تتّسع مجالاته وتتمدّد حقوله، فتصير الحروف مختزلات وجوديّة ومرمّزات أنطولوجيّة، تتضمّن حقائق غائرة وأسراراً عميقة لا يعرف كنهها إلاّ من خبر لغة العرفان وارتاض بنحوها وتذوّق رحيق بلاغتها[95].

ولكن رغم تلك الصّفات، فإنّ ابن عربيّ نمّط حججه ـ وهو يدافع عن كفاءة المؤوّل الباطنيّ، في تجلية الغيب وهتك الحجاب ـ، تنميطاً يتوافق ومنطلقاته النّظريّة وتصوّراته الأنطولوجيّة الّتي يهتدي بها في أمور التّأويل بما هي إلهامات وواردات يستقّها من منابعها ويمتحها من مظانّها، لذلك كانت بنية النّصّ القرآنيّ وعلاماته، ذات وجهين: ظاهر مفسّر وباطن مؤوّل، يتنقّل بينهما العارف الصّوفيّ تنقّلاً يحاكي مقامات السّفر من عالم التّعيّن إلى عالم الممكن، باعتباره عالم الحقائق الصّافية يتوحّد بها المريد، توحّداً حلوليّا، يصير بمقتضاه ذاتاً/ حقيقة لا تفاضل ولا تمايز[96].

لقد اعتبر بعض المنظّرين استخراج التّقنيّات الحجاجيّة واستحصال الوسائط البرهانيّة من خطاب ما، ضرباً من الاستبصار بالميكانيكا الحجاجيّة الّتي وفقاً لها

---

(94) عن سلطة التّفاسير والتّأويل في توجيه نظم الاعتقاد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع أركون (محمّد)، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ**، (مرجع سابق).

(95) لتمثّل هذا الأمر المتعلّق بدلالة الحروف على المراتب الوجوديّة والمنازل الأنطولوجيّة، راجع ابن عربيّ (محيي الدّين)، **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص203 وما بعدها (الباب الثّاني في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم ومالها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العلم والعالم والمعلوم)، وكذلك، **الرّسائل**، ص16، كتاب الفناء في المشاهدة.

(96) تفسير ابن عربيّ، ج1، ص24.

تدور دواليب الخطاب وتتحرّك أسرار الكون[97]، فهذا التصوّر النظري، يعني أنّ الحفر في التقنيات الحجاجيّة، يؤول بالضرورة إلى الظفر بالوسائط الإبلاغيّة وما تضمّنه من مواقف وتصوّرات ينوي المحاجّ تمكينها في كيانات متقبّليه، يعملون بها ويتّهون بنهيها.

وقد لا نجانب الصواب، إذا اعتبرنا مشغل التقنيات الحجاجيّة، مشغلاً تأويليًّا، إذ لا يقصد المُحاجّ من التوسّل بالبراهين والأدلّة، لتقوية زعم أو دحض تصوّر، جهة الشكل، بل يقصد جهة المضمون، باعتباره طلبة كلّ محاجّ ينوي تبديل عوالم الاعتقاد ويروم تغيير مواقف المناوئين، حتّى ترمّم، فجوات الافتراق وتحصل المصالحة بين الذوات المتنازعة، لذلك خصّ علماء البلاغة والحجاج ومن بعدهم علماء تحليل الخطاب، التقنيات الحجاجيّة، بعناية معتبرة انعكست كمّاً وتجلّت منزلة، فهي لدى جلّهم قلب النظريّة الحجاجيّة ومركز الخطاب الإقناعي، إذ لا مهرب، لبلوغ مرتبة الإقناع، من التوسّل بالوسائط البرهانيّة والآلات الإقناعيّة، تدرك بها المقاصد ومن خلالها يقوى الخطاب وتلتئم عناصره[98].

وسيلاحظ قارئ هذه الرّسالة تنويعاً في المناويل وتعديداً في شبكات القراءة، وهذا الأمر ليس بختاً وصدفة، بل هو خيار مقصود إليه، نظراً إلى ما يختصّ به كلّ مجرى تأويليّ من فرائد خطابيّة وخصائص مقاليّة، تجيز الاستهداء بمنوال

(97) يقول برتون Breton، في بيان هذا الاصطلاح:

«*Nous essaierons dans ce chapitre, de comprendre comment la «mécanique argumentative» fonctionne. Comment, concrètement, convainc-t-on?*», Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, op. cit., p. 39.

(98) راجع أصول هذا التصوّر الذي يعتبر التقنيات الحجاجيّة بمثابة النواة التي عليها مدار الخطاب الإقناعي، المؤلّفات التالية:

- Breton (Philippe), *L'argumentation dans la communication*, op. cit.
- Tutescu (Mariana), *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit.
- Perelman (Chaim) et Tyteca (Lucie-Olbbrechts), *Traité de l'argumentation*, op. cit.

- فهذه المؤلّفات وغيرها انشغلت ببيان دور التقنيات الحجاجيّة في إثبات القيم التصوريّة وترسيخ المواقف التأويليّة التي ينوي المحاجّ إقامة الدليل على صحّتها أو دحضها ونفيها.

يستعصي على الانقياد لمنوال آخر. وهذه الحقيقة الاختبارية، لا تعني البتة أننا، بصدد تجريب التأويل على المدوّنات، بل ننوي من وراء هذا الاختبار، استكشاف الأنماط الحجاجية والوسائط البرهانية من المدوّنات ذاتها، حتى لا تلوى الأعناق ولا تغتصب الإرادات وتبقى المعارف النظرية وسائل تظافر وتكامل، لرفد الفعل التأويلي وإعانته على استخلاص المقاصد الغائرة واستحصال الاستراتيجيات المختفية في صمت العبارة وفي دياجير الكلام، يجلّيها وينشرها على مساحات الإمكان الأنطولوجي تقاربها المسالك وتتكشف من خلالها هيئات الحقيقة ووجوهها.

وقد حصر برتون Breton، تقنيات الحجاج وآلاته، داخل مجموعات أربعة، سمّاها، عائلات الحُجج «Les familles d'arguments» وهي في نظام تبويبه وفي منطق تنظيمه:

1. حجج السلطة Les arguments d'autorité[99]
2. حجج الاشتراك والعموم Les arguments de communauté[100]
3. حجج الهيكلة والتأطير Les arguments de cadrage[101]

---

(99) يعرّف برتون Breton، هذا النوع من الحجج قائلاً:

«*La forme des arguments d'autorité est assez constante: L'opinion qu'on lui propose est acceptable par l'auditoire parce qu'une autorité la soutient et que cette autorité elle-même en est bien une pour l'auditoire*», op. cit., p. 61.

وقد وصل برتون، هذا النوع من الحجج بجملة من الصفات أهمّها التفويض المعرفي والتميّز والكفاءة والخبرة والدّعم/ الرّفد... ، نفسه، ص63-67.

(100) يبرّز برتون اللجوء إلى هذا النوع من الحجج، قائلاً:

«*L'appel à des présupposés communs est largement utilisé, notamment dans tous les cas où une communauté de pensée et d'action préexiste clairement entre l'orateur et l'auditoire*», op. cit., p. 69.

(101) يقول برتون، في شأن هذه الحجج القائمة على إعادة تنظيم العالم وهيكلة الأفكار:

«*Là où le recours aux valeurs, aux lieux, à l'autorité admise implique le rappel d'un monde connu, commun qui sert immédiatement de réel de référence, le cadrage du réel implique une nouveauté, un déplacement, un autre regard*», op. cit., p. 79.

مضيفاً في السّياق نفسه أنّ:

«*L'argument de cadrage implique que son destinataire sache toujours qu'il s'agit d'une manière parmi d'autres possibles, même si l'on pèse de tout son poids en sa faveur*», Ibid, p. 81

4 ـ حجج المماثلة والمشابهة Les arguments d'analogie[102]

إنّ هذا المنوال الّذي سنتوسّل ببعض مبادئه، للحديث عن أنماط الحجج وضروب الحجاج في تأويل محيي الدّين ابن عربيّ، لا يعدو أن يكون سوى شكل مجرّد تنظّم من خلاله الأفكار وتبوّب الحقائق الّتي يرمي المحاجّ/المؤوّل إلى نحتها في كيانات متلقّيه ورسمها في أعماق مخاطبيه.

وفضل هذا المنوال كامن بالأساس في تمثّل جلّ تصوّرات روّاد علم الحجاج ومؤسّسيه وربطها بالأصول التّحاوريّة والمبادئ الاتّصاليّة الّتي ينجز عنها اعتبار الحجاج، عمليّة مركّبة بتجادل في محيطها أكثر من فاعل وتتصارع في فضائلها أكثر من أخلاقيّة تتقال حيناً وتتسرّ أحياناً[103]، فيبقى العمل الحجاجيّ، بوّابة المؤوّل على استكشاف العالم المختزل في الخطاب وحمل المتقبّل على الانحشار في دوائر مآلية صنعها الحجاج وأحدثها الاستدلال، فصارت قوانين يعبّر بها الانتماء وضوابط يحدّ من خلالها التّوافق.

أ ـ حجج السّلطة Les arguments d'autorité

تتقوّم هذه العائلة الأولى، بجملة من الأشراط حصرها برتون Breton، في المظاهر التّالية:

• الأحكام المشتركة[104].

(102) يقول برتون، حاذاً حجج المماثلة والمشابهة، ضابطاً وظائفها في أسيقة المحاجّة والمجادلة:

«*L'argument d'analogie consiste à établir entre deux zones du réel jusque-là disjointes une correspondance qui va permettre de transférer à l'une les qualités reconnues à l'autre.(...) L'analogie est une correspondance qui tient sa force de son mystère partagé...*». Ibid, p. 97-98.

(103) يقول برتون، في بيان هذه الخاصّية الّتي تجعل الحدث الحجاجيّ، آلية تصف النّشاط الإنسانيّ المعقّد:

«*...c'est dans cet esprit que nous définirons l'argumentation tout au long de ce livre, conscient qu'il s'agit à la fois de décrire les mécanismes d'un élément essentiel de l'activité humaine et d'en faire du même coup la promotion*». Ibid, p. 7.

(104) نفسه، ص42.

- الجماعات ذات الكفاءة والسلطان[105].
- هيكلة الواقع وبنيته وفق شكل ما وبطريقة معيّنة[106].
- إحداث المماثلة وتجويز المشابهة[107].

وسنعمل على متابعة تلك الأشراط التي تتقوّم بها حجج الشفقة، حكماً وقاعدة، حتّى نستطيع فيها بعد أن نستخلص حجاجية هذا النوع من الحجج وما يمكن أن يرشح عنه من أفعال، تبدّل اعتقاد الجمهور وتغيّر تصوّراته.

1- الأحكام المشتركة

تحظى الأحكام المشتركة بنجاعة حجاجية فائقة، نظراً إلى ارتباطها بالمشهور المتداول، يسري بين النّاس اعتقاداً راسخاً وحقائق مطلقة.

وقد سبق أن حلّلنا منزلة الأحكام المشتركة، لبيان حجاجية المعتقدات وما تحتوي عليه من قيم ووقائع وحقائق تتناظم وتتعاضد، لتبني محيط الاعتقاد الجديد الّتي يروم ابن عربيّ تشييد معالمه وإقامة صروحه، نعني الاعتقاد الصّوفيّ الإشاري، من جهة كونه مرقاة لبلوغ الحقائق الصّافية والجواهر الخالصة.

والأحكام المشتركة في تأويل ابن عربيّ، تشتغل اشتغالاً لا يختلف عمّا لها من حيث المغنم والغاية، في النسقين التأويليّين: الأثريّ والنظريّ، إذ يرتجي من تلك الأحكام المشتركة الّتي هي في المحصّلة والمنتهى، حقائق تأويليّة، تهيئة أديبة تخيّليّة، تهيئة تليق بمقام الحضرة وتتوافق ومناخ الإشارة، ينقاد بهما الأول ويتوجّه من خلالهما الاعتقاد في كلّ ما يطرأ على كيان المتقبّل من واردات والهامات

---

(105) نفسه.

(106) نفسه.

(107) نفسه. علماً أنّنا لم نلتزم الالتزام كلّه بالمحدّدات الّتي رسمها بيرلمان لعائلات حججه، وذلك عائد إلى طبيعة الرّؤية الّتي يتقوّم بها منزعنا التأويليّ في هذه الرّسالة، وهو أن نعتبر المنطلقات النّظريّة الّتي نتوسّل بها، مجرّد آليات نهتدي بمقوّماتها المنهجيّة ولا نشتغل بتفاصيلها الإجرائيّة الّتي وضعها لها أصحابها وضعاً يتّصل بالسّياق الاختباريّ الخاصّ، (اللّغة الفرنسيّة)، وما يتّصل بهذا السّياق من معالم ثقافيّة وحضاريّة، تسم الحجاج وتوجّه مسارات البرهنة والاستدلال، لذلك قد نلجأ في بعض الأحيان إلى دمج مختلفين وضمّ منفصلين، حتّى نلائم بين آليّة التأويل وسياق الاختبار، لا ضير في ذلك ولا مضايقة.

يتجلى من خلالها سرّ الحروف الدالّة على ألغاز وجوديّة ومراتب أنطولوجيّة تتجاوز محيط العلامة لتحلّ في كون أكثر اتساعاً نعني الرّمز المشحن بالإيحاء والمشعر بالتدلال، حتّى إنّ بعض من اعتنى برصد قوانين خطاب ابن عربيّ البلاغيّة، ذهب به الظنّ إلى ميلاد لغة جديدة لها قواعد وأشراط، تبني نحوها وتحدّد عوالمها[108].

والتوسّل بالأفكار العامّة والأحكام المشتركة (عظمة الله/منزلة الرسول ومقامه/جلالة القرآن وبيانه/مقاصد الهدي والتبصير بالأسرار المودعة والدرر المحجوبة...)، تجعل الخطاب الحجاجيّ، خطاباً موسوماً بالضمان الأدنى، حتّى يتمكّن ويستقرّ، يرسخ ويتوطّن، ولعلّ التشابه الحاصل بين جلّ علماء التفسير، بدءاً من الطّبريّ، وصولاً إلى ابن عربيّ، في نظام التوطين وشكل الابتداء، دليل على أنّ الإحداثات التأويليّة لا تجوز إلاّ في حال أعلن فيها المتقبّل، طاعته وطلّق الشكّ وطرد الرّيب وأمن بأنّ القواسم الاعتقاديّة الواصلة بينه وبين مُخاطِبه (بكسر الطاء)، قواسم مشتركة، أدلّتها واحدة لا اختلاف ولا تباين[109].

وهو ما يجعل الأحكام العامّة والحقائق المشتركة، ركناً ركيناً في العمليّة الحجاجيّة، بهما يكون الابتداء وعليهما تبنى المآلات وتتأسّس التوابع، فانخراط ابن عربيّ في أنظمة سُنّة التوطين الّتي سار عليها رؤوس التفسير قبله، لا يعني قبول تصوّرات ما تصوّروا ولا تزكية اعتقادات ما اعتقدوا وإنّما هو في نظرنا أمر داخل في نظام استراتيجيّ، مآله طرد الشبه وإسكات الحناجر الرّافضة، حتّى ينشئ لشيخ الطّريقة الأكبريّة، فعل الدّحض وعمل مراجعة الأقضية التأويليّة الّتي اعتقد في صحّتها علماء الرّسوم فتوهّموا احتمالها الحقائق كلّها وتضمّنها الأسرار جلّها.

---

(108) عن عناصر الإحداث ومواطن الطّرافة الرّمزيّة في لغة ابن عربيّ، راجع الحكيم (سعاد)، ابن عربيّ ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق).

(109) للوقوف على طابع الاشتراك في نظام التوطين بين المفسّرين المسلمين، من الطّبري إلى ابن عربيّ، راجع مقدّمات التفاسير التّالية: (تفسير الطّبريّ/تفسير الزّمخشريّ/تفسير ابن عربيّ، (إحالة سابقة))، إذ إنّ كلّ هؤلاء يتوسّلون ـ وهم يبدؤون خطاباتهم التفسيريّة ـ بقواسم اعتقاديّة مشتركة تتقوّم بمبدإ التّوحيد، مبدأ تمتاز به الإرادة الإلهيّة عن الإرادة البشريّة، وهو ما ينجرّ عنه إثبات الجبروت الإلهيّ، جبروتاً مطلقاً، لا تنسيب ولا تخفيف، فكلّ المفسّرين/المؤوّلين، إنّما يتحرّكون، لتمكين خطاباتهم وإثبات حقائقهم، في حيّز المشترك، حتّى لا تنفر الإرادات ولا تضطرب الأنفس.

٤ ـ الجماعات ذوات الكفاءة والسّلطان

لقد حدّد ابن عربيّ جمهوره مذ شرع في التّوطين وطفق في البسط، تحديداً صريحاً لا التباس فيه ولا مواربة، إذ يقول بصريح اللّفظ وجليّ العبارة «وقد تعالى في كلّ كلمة ينفد البحر دون نفادها فكيف السّبيل إلى حصرها وتعدادها، لكنّها تموذج لأهل الذّوق والوجدان يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن، فينكشف لهم ما استعدّوا له من مكنونات علمه، ويتجلّى عليهم ما استطاعوا له من خفيّات فيه، والله الهادي لأهل المجاهدة إلى سبيل المكاشفة والمشاهدة ولأهل الشّوق في مشارب الذّوق»[110].

فابن عربيّ رسم مجال حركته، لحظة حدّد جمهوره وعيّن سامعيه فهم جماعة من «أهل الذّوق والوجدان»، علت مداركهم ودقّت مقاصدهم فوقفوا على أسرار وقوف الخبرة الباطنة الّتي انكشف معها السرّ وانجلى الغيم الّذي خلّفته التأويلات الظّاهرة الّتي أسرت مجال الاعتقاد الإسلاميّ زماناً طويلاً، فضبطت خطّه ورسمت سُلّم التّيه فيه. والنّاظر في تأويل ابن عربيّ الإشاريّ وفي مصنّفات غيره من الصّوفيّة المنتمين إلى دائرته، لواجد أنّ «جماعات السّير» الّتي تشدّ أزر الخطاب التّأويليّ حتّى يقوى وينفذ ويكتسب الشّرعيّة الواجبة الّتي بها يتزكّى ومن خلالها يتيسّر، حقائق قاطعة ووقائع باتّة، لا يأتيها الباطل ولا يشوبها الزّيغ، هي جماعات مفردة وطبقات مخصوصة، خذها التّوصيف وغيّبها النّعت حتّى تمتاز عمّن سواها، لا اختلاط ولا تمازج.

لهذا الطّوق الّذي ضربه، ابن عربيّ على جمهوره، موصول في نظرنا برؤية تزجل الأنطولوجيّة الّتي تعتقد الاعتقاد كلّه في امتلاك العارف الصّوفيّ، حقائق النّصّ القرآنيّ امتلاكاً فرديًا لا يجيز الاشتراك ولا يقبل القسمة.

وقد تجلّى هذا الاعتقاد النّظريّ، في ما تركه ابن عربيّ من مؤلّفات، صاغت مختزلاته وترجمت مواقفه[111].

---

(110) تفسير ابن عربيّ، ج1، ص25.

(111) للوقوف على حقيقة هذا التّصوّر، راجع الفتوحات المكيّة، (مرجع سابق) وكذلك الرّسائل، (مرجع سابق)، وخاصّة كتاب الفناء في المشاهدة، ص16.

ومن ثمّة يغدو أهل الذّوق والوجدان، حرّاس الحقيقة وحملة السّر الأبهى الّذي أودعه حروفه وفوّض تلك الجماعة نشره وتبيينه، وهو ما أكسب تلك الطّبقة الإمرة والسّلطان لأنّها حظيت بالتّبجيل وخصّت بالتّفضيل، دلّت على ذلك أحاديث موروثة وأقوال موصوفة تعود أصولها إلى ذوي الشّرف من عترة الرّسول نضعوا على ذلك وزكّوه، حتّى تقوى الإمرة وتشتدّ الشّوكة ويكتسب الخطاب النّجاعة التّامة والإسناد القويّ.

فالمتصوّفة عامّة وابن عربيّ خاصّة، لا يستدعون أقوال السّلف الصّالح إلاّ ليدعموا سلطانهم وهم من وعى وعياً صريحاً، ما به ينفعل العقل الإسلاميّ وما إليه تنقاد همم المعتقدين[112]، **وبذلك تصير صنعة الإسناد استراتيجيا خطابيّة عامّة، غايتها تمكين الأول المحدث وشرعنته من خلال سلطة الرّجال/ الرّموز الّذين حدث حولهم الإجماع وجرى عليهم الاتّفاق والتّوافق.**

فإعدام السّلف من تأويلات المتصوّفة عامّة ومن تأويلات ابن عربيّ خاصّة، إنّما هو نفي مطلق للتّوسّط بين اللاّفظ الأوّل (الله) وملفوظه (القرآن)، لذلك ذهب ابن عربيّ - وهو يؤوّل سورة البقرة - إلى الإشارات الّتي تتضمّنها الآي دون سند أو متكلٍ، حتّى يحصل التّوافق بين المقاصد النّظريّة المبنيّة عليها فلسفته والاقتضاءات التّأويليّة الّتي يجيزها الكلام الإلهيّ المحمول في ألفاظ القرآن، دون على مقاصد خافية وغايات بعيدة لا يقولها التّصريح والبيان، بل تؤدّيها تنبيهات العارفين، خبروا الأسرار وارتاضوا بغيب الكلام، لأنّهم قطعوا حبال التّوسّط وأحلّوا الذّات المتعالية في ذواتهم، ليحدث التّواجد ويقوى التّآزر ويصير هذا شبيه لذاك وذاك نظيراً للآخر، لا جفوة ولا تباعد[113].

وهذه الأمور مجتمعة، تبني حجيّة الجماعات المتوسّل بها، سنداً للخطاب

---

(112) عن تضمين المتصوّفة، أقوال السّلف الصّالح، خطاباتهم وما يتّصل بذلك من خبرة بمقامات القول ومقتضيات المقام، راجع جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص238 وما بعدها.

(113) نشير ههنا إلى ما يسمّى في أعراف أهل الحقيقة بالتّواجد "وهو استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد، إذ لو كان لكان واجداً (...) وهو استدعاء الوجد والتّشبّه في تكلّفه بالصّادقين من أهل الوجد(...) وهو استجلاب الوجد بالذّكر والتّفكّر (...) وهو استدعاء الوجد وقبل إظهار حالة الوجد من غير وجد..."، **معجم المصطلحات الصّوفيّة**، (مرجع سابق)، ص63-64.

ومعوداً له، وهو ما يدفع الغاية الإقناعيّة نحو الاكتمال والتّمام، فتمكّن التّأويلات وتترسّخ النّذور الّتي تعدّ هيئات الحقيقة القابعة في اللّدن المخفيّ الّذي لا يعلمه إلاّ حافظه ومن رسخت أقدامهم في العلم والاستبصار من أهل الذّوق والوجد، آل إليهم أمر الرّئاسة، نوراً مقذوفاً ونعتاً موصوفاً يسمهم ويعيّن أدوارهم: حفظ سرّ الله وترجمة مقاصده ترجمة، تقول الأصوب وتؤدّي الأنجع.

فهذا التّمسّك بالحقائق الأصول هو الّذي عمّق فجوة الخلاف وقوّى مأتى التّنازع بين «علماء الرّسوم» وبين أهل «الذّوق والإشارة».

وهذا التّنازع يتضمّن حملاً رمزيًا يتجاوز الخلاف على مأتي الألفاظ وما تدلّ عليه، إلى عمق فلسفيّ يتصوّر الحقيقة في غيبتها ولا يقدّرها في حضرتها، فهي سرّ غائم لم يؤدّ منه العقل التّأويليّ الإسلاميّ إلاّ أبعاضاً من هيئاته وصوراً من معانيه، لأنّه تلبّس بظاهر اللّفظ وأغرت دعاته، فتوح العقل دون وقوف على حدّ الممكنات وقصور المدركات، فتاه السّرّ ودقّ المجتبى.

لذلك جوّزوا، اعتبار أنفسهم فرقة يمكن أن تنقذ الأمّة من ضلالها، إذ تبصّرها وجماعة تحمل تباشير الأمل المفقود نعني البرهان الحقيقيّ، على تضمّن اللّغة القرآنيّ المقاصد المعاديّة والمآليّة، تضمّناً يصير بمقتضاه النّصّ القرآنيّ الدّليل الأنطولوجيّ الأوحد. على تعدّد وجوه المعنى الكونيّ وكثرة صوره وهي كلّها ترشيحات لإرادة الإنسان وتوسيعات في دوائر الإدراك البشريّ[114].

3- هيكلة الواقع وبنيته: الأشكال والطّرائق

يعدّ استدعاء السّلط مادّيّة كانت أم رمزيّة، أمراً داخلاً ضمن هيكلة الواقع الخطابيّ وبنيته وفق طريقة تجعله مقبولاً لدى الجمهور، مستساغاً لدى المتقبّلين.

فابن عربيّ يرسم في فضاء خطابه التّأويليّ، ملامح واقع جديد يقوم بجمع

---

(114) عن احتواء القرآن الوجود كلّه، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، (مرجع سابق)، إذ يقول في بيان هذا الأمر، أمر التّماثل بين القرآن والوجود: «وهذا التّماثل بين القرآن والوجود، يقوم عند ابن عربيّ على أساس أنّ الوجود هو كلمات الله المرقومة والقرآن هو كلماته الملفوظة والعارف المتحقّق هو العارف القادر على فهم كلمات الله في مستويها الوجوديّ واللّفظيّ»، ص8.

من الأصول النّظريّة الحادثة في الملّة الاعتقاديّة، يراجع من خلالها القوانين الّتي بنى عليها دعاة الأمر والنّهي، مواقفهم التّأويليّة وحدودهم التّجويزيّة الّتي تؤبّد الحقائق الاعتقاديّة باعتبارها محاصيل منتهية ومآلات مكتملة لا تقبل الشكّ ولا تجوز فيها الطّعون.

فهيكلة الواقع، متأسّسة في نسق ابن عربيّ التّأويليّ، على تصوّر أنطولوجيّ يعتبر علامات الكون المحدثة، أدلّة على قدرة متعالية وجبروت مطلق، لا تبدو أفعاله، بقدر ما تغور وتحتجب، لذلك استنّ دعاة الطّريقة الإشاريّة، قواعد نحو جديد ونواميس بلاغة محدثة، كنا أبنّا بعضاً من هيئاتها في عمل لنا سابق، قرأنا في إطاره مراتب انشقاق النّصّ الصّوفيّ عن البيانيّة العربيّة الّتي احتفت بانجلاء المعنى ووضوح المقصد، فاعتبرت ذلك عياراً للحقيقة الجماليّة، تسمّى به وتنقال من خلاله[115].

وقد بَدَا هاجس ابن عربيّ بيّنِي، واقعاً محدثاً ويشيّد عالماً تأويليّا ممكناً، تصير فيه العلامات النّصيّة، كيانات رمزيّة تشير ولا تدلّ، أمراً مطّرداً في تأويله، لا يخلو منه مقام ولا يعدم منه سياق، حتّى كأنه القانون الأوحد والطّريقة المثلى في بناء المعنى ورسم معالم الحقيقة[116].

---

(115) لقد وقفنا في عملنا الموسوم «بلاغة الخطاب من خلال ديوان ترجمان الأشواق لمحيي الدّين ابن عربيّ»، وهو بحث أنجزناه لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في اللّغة العربيّة وآدابها، وقد أشرف علينا فيه، الأستاذ القدير حمادي صمّود، على أنّ اللّغة الصّوفيّة عامّة ولغة ابن عربيّ خاصّة، كلاهما متوفّر على بلاغة مميّزة، تتقوّم بغير ما تقوّمت به البلاغة البيانيّة، ومن ثمّة كان الانشقاق وكان الخروج، سمتين يتّسم بهما هذا الخطاب، وعلامتين تختزلان طبائع التّحوّل في الفكر العربيّ الإسلاميّ، يُنشئ الجمال ويحدث عوالم الإمكان المحبّبة ويتصوّر وجوها للحقيقة ممكنة، يحتجّ لها ويبرهن على صحّتها وينتصر لتمامها.

(116) إنّ لهذه الظّاهرة، ظاهرة تحمّل العلامات اللّغويّة مضامين رمزيّة في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، أشباهاً كثيرة ونظائر وفيرة، نورد أبلغها ونستحضر أدلّها، حتّى يحصل الاقتناع ويجوز اليقين.

- «﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾، أشار بهذه الحروف الثّلاثة، إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ، لأنّ (أ) إشارة إلى ذات الّذي هو أوّل الوجود على ما مرّ و (ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل، وهو أوسط الوجود الّذي يستفيض من المبدإ ويفيض إلى المنتهى و(م) إلى محمّد الّذي هو آخر الوجود، تتمّ به دائرته وتتّصل بأوّلها...»، تفسير ابن عربيّ، ص31.

وبذلك تغدو هيكلة الواقع وبنيته استناداً إلى طرائق الهدم والمراجعة، ضرباً من صناعة سلطان محدث وقوّة رمزيّة جديدة، يروم ابن عربيّ إثباتها وتحقيق نجاعتها في التبصير «بكلام الله» من جهة كونه مطلباً تأويليًا ملحًا سابقه الإرادات وجرت وراءه المهج والكيانات، فانجلى ذلك، تعداداً في التفاسير وتبايناً في التأويل، كلّ يحكي هاجساً وكلّ يصوغ إضماراً[117].

- «فمعنى الآية ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ الموعود، أي: صورة الكلّ الموحى إليها بكتاب الجفر والجامعة المشتملة على كلّ شيء، الموعود بأنّه يكون مع المهديّ في آخر الزّمان لا يقرأه كما هو بالحقيقة إلاّ هو، والجفر لوح القضاء الّذي هو عقل الكلّ، والجامعة لوح القدر الّذي هو نفس الكلّ، بمعنى كتاب الجفر والجامعة: المحتويين على كل ما كان يكون، كقولك سورة (البقرة) وسورة (النمل)،...»، نفسه، ص31-32.
- «﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، أي بما غاب عنهم الإيمان التّحقيقيّ أو التحقيقيّ العلميّ، فإنّ الإيمان قسمان: استدلاليّ وكشفيّ وكلاهما، إمّا واقف على حدّ العلم والغيب وإمّا غير واقف...»، نفسه، ص33 وما بعدها.
- «﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ﴾، ظاهره وتفسيره على ما يفهم من تذكير النعمة، لتهييج المحبّة، وباطنه وتأويله ﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ﴾، النفس الأمّارة المحجوبة بأنانيّتها، المستعلية على ملك الوجود ومصر مدينة البدن الّتي استعبدت هي وقواها الّتي هي الوهم والخيال والتّخيلة والغضب والشّهوة والقوى الرّوحانيّة الّتي هي أبناء صفوة الله يعقوب الرّوح والقوى الطّبيعيّة البدنيّة من الحواسّ الظّاهرة والقوى النّباتيّة...»، نفسه، ص52.

إنّ المتأمّل في هذه الشّواهد وغيرها، ليدرك المبادئ التّأويليّة الّتي توسّل بها ابن عربيّ لفكّ مغالق الحرف القرآنيّ من جهة كونه مخزن الحقائق الوجوديّة الّتي يروم تجليتها ونقلها إلى مريديه وأتباعه، يعملون بها ويهتدون من خلالها وهي مبادئ تحوّل العلامات اللّغويّة إلى كيانات رمزيّة مشحنة بالدّلال والإيحاء، كأن تصبح الألف، «إشارة إلى ذات الّذي هو أوّل الوجود (...)»، وكأن يصبح الغيب، «أمارة على من غاب عنهم الإيمان التّحقيقيّ»، وكأن يغدو آل فرعون، «النّفس الأمّارة المحجوبة بأنانيّتها، المستعلية على ملك الوجود...».

وهذا التّحويل الّذي يحدثه ابن عربيّ داخل نظام اللّغة المألوفة، القائمة على التّوصيل والتّبليغ، يحدث أسيقة إيحائيّة جديدة، لا يفهم أصولها، إلاّ من خبر طقس هذه الجماعة وارتاض برياضات أهلها: اصطلاحاً ومعاملات.

إنّ هذا التأويل الرّمزيّ المفرد، يستبطن رؤية للعالم ويختزل عمقاً فكريًا يتأسّس على معتقد أنطولوجيّ مداره على أنّ «إفشاء سرّ الرّبوبيّة، كفر» و«ابتذال معاني النصّ، ضلالة» (راجع هذه المشاغل وغيرها، ضمن كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص245 وما بعدها).

(117) تعميقا لهذا التّصوّر الّذي يعتبر كتب تفسير القرآن أمثلة مسكنة لمعنى القول، «

4 ـ إحداث المماثلة وتجويز المشابهة/ التّصير والعون

تكمن غاية تقوية الخطاب التّأويليّ بالسّلط والرّموز مادية كانت أم مجرّدة، بالأساس، في إحداث المماثلة وتجويز المشابهة بين الزّعم التّأويليّ المصنوع وما تختصّ به تلك السّلط من منازل رمزيّة علّقتها بها مؤسّسات الاعتقاد الّتي حوّطت نشأتها وآزرت ميلادها، حتّى يقوى عودها وتشتدّ بنيتها وتصبح مالكة أزمّة الشّرعة ومقاليد التّسيير. ولعلّ هذه الغاية هي الّتي حرّكت جلّ من انشغل بالحقل التّأويليّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة لا تمايز ولا تفاضل[118]، لكنّ الفرق كامن بالأساس في تباين مضامين الاعتقاد المضمّنة في حجّة السّلطة وهي مضامين تتباين وتختلف باختلاف الرّوافد الفكريّة الّتي تشدّ كلّ تصوّر وتتلبّس بكلّ نظام.

وهذا التّقدير يكاد أن ينسحب، قانوناً جامعاً على كلّ الوسائط الحِجاجيّة والتّقنيات الخطابيّة من جهة كونها أشكالاً وتجريدات، يشغلها المُحاجّ/المؤوّل بالتّصوّرات والمواقف ويوجهها ضروباً من التّوجيه مختلفة تنفعل بها الكيانات المتقبّلة إن رفضاً أو استجابة، وذلك تبعاً لقوّة البرهان وصرامة البيان الّتي تبقى أمراً معلّقاً بإرادة المُحاجّ وهو ينحت عوالم اعتقاده الممكنة ويرسم هيئات حقائقه المقبولة[119].

إنّ إحداث المماثلة وتجويز المشابهة من جهة كونهما غايتين يصل إليهما

---

* راجع، يوسف (ألفة)، تعدّد المعنى في القرآن، (مرجع سابق)، ص18، إذ تقول بيان لفظها، شارحة هذا الأمر: «فالقرآن يمثّل القول، بينما تمثّل التّفاسير أمثلة ممكنة لمعنى القول، تساعدنا على تبيّن أسس تعدّد معناه وبعبارة أخرى، فإنّ معنى القرآن كامن فيه لا يتحقّق إلاّ من خلال التّفاسير الّتي هي إنجاز للمحتملات المعنوية الكامنة...»، ص18.

(118) إنّ استحضار الرّموز/السّلط في سياق الاحتجاج، أمر تكاد تشترك فيه كلّ المتون التّفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، لكنّ تلك الرّموز/السّلط الّتي تتحوّل بمفعول الاستعمال والتّوظيف، حججاً/براهين على صحّة المزاعم ووثاقة الآراء، تختلف من نسق تأويليّ إلى آخر. وهذا الأمر عائد بالأساس إلى كون تلك الرّموز/السّلط، كيانات فارغة وأجساماً خاوية، يملؤها المحاجّ/المؤوّل بالمسانيد والصّفات، بها تنشئ ومن خلالها تكون.

(119) إنّ للمحاجّ دوراً في بنية نظم الاعتقاد وهيكلة المفهوم، راجع في ذلك، برتون Breton، (مرجع سابق)، وخاصّة حديثه عن «حجج الهيكلة والتّأطير»، (*Les arguments de cadrage*)، ص79-95.

نجاح ويصيبهما المؤوّل، يقتضيان أن يفرز الخطاب أنصاراً وأعواناً يدرك من خلالهم الثقاق ويجوّز بواسطتهم الاتّفاق، مرتبة مثلى، تتعيّن بها نجاعة الخطاب الحجاجيّ ويقوى من خلالها سلطانه.

وقد استنصر ابن عربيّ بخلفيّات أهل الذّوق والوجدان في تصوّر العالم ولغة وسوّى منهم أنصاراً رمزيّين، جواز قوله من جواز سلطانهم، لأنهم حظوا بتخيّل والاصطفاء فأودعت في كيانهم الحقائق واختصّوا بالسرّ[120].

وهذا الأمر يتضمّن ضرباً من التّوجيه الحجاجيّ، مقتضاه الانخراط في تلك المفاهيم التأويليّة القائمة على الواردات والإشارات من حيث هي، حقائق قاطعة تترجم المعنى الجوهرانيّ وتتوحّد مع النّبع الأصليّ، فتكون بذلك المسلك الأقوم للاتّصال بالصّفاء الأنطولوجيّ الّذي غابت معالمه وتاهت نعوته، إلاّ على ذوي الوجد الفيّاض والعزيمة المتلهّفة[121].

ب ـ حجج الاشتراك والعموم

لقد سبق أن أشرنا فيما سلف من كلام حول الحجج المتأسّسة على سلطة ما، إلى مبدأي الاشتراك والعموم وعلاقتهما بالأحكام المسبقة والتّصوّرات المتقرّرة وما لذلك من دور في إسناد الخطاب الحجاجيّ وتقوية فعله، حتّى يجوز أثره

(120) يبدو توسّل ابن عربيّ بإرث أسلافه من أصحاب الطّرق والمجاهدات، أمراً بادياً في أكثر من موضع في تأويله.
- «واعلم أنّ العقل باصطلاح الحكمة هو الرّوح باصطلاح أهل التّصوّف...»، تفسير ابن عربيّ، ج1، ص45.
- «قيل للجنيد رحمة الله عليه: ما النّهاية؟ قال الرّجوع إلى البداية...»، نفسه، ص 95.
- «﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، أي: علمه، إذ الكرسيّ مكان العلم الّذي هو القلب، كما قال أبو يزيد البسطاميّ رحمة الله عليه: لو وقع العالم وما فيه ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به، لغاية سعته ولهذا قال الحسن: كرسيه: عرشه، مأخوذ من قوله عليه السّلام: «قلب المؤمن من عرش الله...»، نفسه، ص105.
(121) يتحوّل تضمين قول «السّلف العارف»، حجّة على امتلاك الحقائق الامتلاك الأتمّ، لذلك قصرت على أفراد دائرتهم لأنّها «أسرار الله»، الّتي لا تفشى وحكمه الّتي لا تنفى، فقد انفرد العارفون بها لأنّها خواصّ تأويليّة، علمها مقصور ورمزها موفور، لا يختصّ به إلاّ ذوو الوجد وأصحاب السّفر.

ويتــجلّى دوره في تغيير العقائد التّأويليّة الموروثة من سنن الاعتقاد ودوائر الأمر والنّهي، أثريّة كانت أم كلاميّة.

وقد فرّع برتون Breton، هذه العائلة الحجاجيّة الثّانية، فروعاً ثلاثة يمثّل كلّ فرع منها قضيّة مخصوصة وركناً معلوماً، وهي على التّوالي:

- المواضع[122]
- الأحكام المشتركة[123]
- القيم[124]

---

(122) تعدّ المواضع من المفاهيم الأساسيّة في الدّراسات الخطابيّة والبحوث الحجاجيّة، من أرسطو إلى راهن أيّامنا، وذلك عائد إلى دورها في مدّ المحاجّ بالحجج الّتي بها يستدلّ ومن خلالها يبرهن. وقد تابعت آموسّي Amossy في كتابها الحجاج في الخطاب، *L'argumentation dans le discours*، (مرجع سابق)، مفهوم الموضع عند أعلام آخرين عدا أرسطو، أمثال «أنجينو» و«مولينيي»، (راجع في هذا الشّأن ص 101 من الكتاب المذكور) ولمزيد التّعمّق في التّحوّلات الّتي طرأت على مفهوم الموضع، راجع بارت، ضمن آموسّي، ص102.

وقد عمّقت آموسّي النّظر في مفهوم الموضع، إذ ربطته بثلاثة أجوار مفهوميّة:

- *«Le Topos ou lieu, qu'on appellera pour le distinguer topos rhétorique: c'est sens du topos aristotélicien (repris par Perelman) comme schème commun sous-jacent aux énoncés (topos logico-discursif qui n'est pas en soi doxique, puisqu'il consiste en une forme vide»*, Amossy, p. 102.
- *«Le lieu commun: C'est en fait le lien particulier d'Aristote allée au lien commun, dans le sens moderne et devenu préparatif du terme. Bien que lieu comme soit la traduction littérale de topos Koinois, on peut s'aligner sur l'usage courant en le prenant dans son sens plus tardif de forme pleine: thème consacré, idée figée confinée dans un répertoire»*, Ibid, p. 102.
- *«L'idée reçue: Elle recoupe celle de lieu commun en insistant sur le caractère tout fait et contraignant des opinions partagées»*, Ibid, p. 102.

ولمزيد الوقوف على وجه العلاقة بين الموضع التّداولي والموضع الأرسطي، راجع تمثيلاً لا حصراً

Eggs (Ekkehard), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.

(123) يعرّفها برتون، قائلاً:

«L'opinion "communément admise" est souvent un lieu dégradé, devenu lieu commun, à l'efficacité argumentative anémique...», op. cit., p. 69.

(124) لقد أورد برتون، نقلاً عن، Jean-Paul (Resweber) أنّ:

ومنه الفروع الثّلاثة الّتي تتقوّم بها حجج الاشتراك والعموم، تنهض بيناء ما سبق أن اشتغلنا به، نعني الأحكام المسبقة والأفكار المقدّرة من جهة كونها شكلاً نظريًا ورمزيًا ينفعل به الخطاب ويحدث من خلاله الجانب الحجاجيّ الإقناعيّ.

وحتّى نقف على أفعال تلك المظاهر الّتي نوطّن حجج الإجماع والاشتراك، داخل خطاب ابن عربيّ التّأويليّ بحاجج خصومه ويبكّت مناوئيه، فإنّنا سنتابعها مظهراً مظهراً وهيئة هيئة، للظّفر في منتهى المسار برمزيّة تلك البنى وكيفيّات استحضارها، لتكون قواعد المحاجّ/المؤوّل الّتي عليها تركّزه وبها هديه.

• المواضع

إنّ للمواضع في الإرث الخطابيّ القديم وفي التّنظير الحجاجيّ الحديث، دوراً معتبراً ومكانة مرموقة، نظراً إلى ما تختصّ به المواضع Topos/Lieux من وظيفة في تزويد المُحاجّ بالحجج المطلوبة والبراهين الّتي يقتضيها مقام حجاجيّ ما به يتقوّم ومن خلالها يتوجد[125].

ولمّا كان ابن عربيّ، مشدوداً في خطابه التّأويليّ هذا، إلى دحض أطاريح الخصوم ونفي تصوّرات المناوئين، فإنّه توسّل في ذلك بجملة من المواضع الحجاجيّة نورد أهمّها ونحلّل أبلغها.

• موضع الخيال

نعتبر الخيال L'imagination من باب التّجوّز، موضعاً حجاجيًا يستمدّ من معينه شيخ الطّريقة الأكبر، حججه ويمتح من نبعه براهينه.

= «*La valeur est une «figure du désirable». Elle instaure en tout cas une hiérarchie du préférable, à l'aune de laquelle on évaluera les opinions et les comportements les siens et ceux d'autrui* », op. cit., p. 71-72.

ولمزيد الوقوف على آراء المنظّرين في شأن الأفكار المشتركة وأنواعها، راجع في ذلك، برتون، (المرجع السابق)، نفسه، ص73-74. (*valeurs conservatrices et valeurs révolutionnaires*)، إذ عرض في هذا المقام، آراء كلّ من بيرلمان *Perelman* وأليرون (P. Oléron) في الآراء المشتركة ما هي وما وظائفها وما الّذي يصلها بالمواضع أو يميّزها عنها.

(125) راجع في ذلك، آموسي، (المرجع السّابق)، ص102 وما بعدها.

وقد أشار أكثر من دارس عربيّ الانتماء كان أم أعجميّ الأصول، إلى مركزيّة الرّافد الخياليّ في فلسفة ابن عربيّ، إذ كاد جلّهم يجمع على طبيعته الخلّاقة ودوره المنتج، لكلّ الأقضية الدّالّة والتّصوّرات العميقة الّتي تنشأ منها جملة من العوالم التّأويليّة الممكنة العابرة جلّها، حدود ما يجيزه العقل باعتباره وساطة لا يقصر منتهى إدراك الحقائق عليها، بل يتجاوزها إلى غيرها من ملكات الأنسان الأخرى الّتي أعمقها القلب وأبلغها الخيال[126].

فهذا الموضع هو الّذي شرّع لابن عربيّ وهو يفسّر سورة البقرة، أن يفتح آيانها على عوالم تأويليّة لا تحتكم في جملتها إلى الموجهيّة المؤسّسيّة الحاكمة في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة.

فكأنّ أوّله ضربٌ من الواردات الّتي تتجاوز الأحكام الجاهزة، جاهزيّة المظاهر الدّالّة على الأقضية العباريّة في النّصّ القرآنيّ وهو ما يعني أنّ موضع الخيال، في تأويلات ابن عربيّ تخصيصاً وفي نكته الأنطرلوجيّة تعميماً، آليّة تعين صاحب الطّريقة على تهذّي المعاني الغائرة والحقائق القائمة في الملكوت المعدوم من الصّفات والتّشابيه والمتعالي على المحدّدات والمعيّنات الّتي يعتبرها أهل الإشارة والبصر، حواجز تعيق مؤوّل الحرف القرآنيّ على إصابة ما قدّر نعني التّوحّد بالسّرّ والحلول في محيط الصّانع الأوّل دون قيد يثبّد العزائم ولا شرط يلزم الهمم، لذلك اعتبر الذّهبيّ وهو يعرّف التّفسير الإشاريّ، تأويلات هذا

(126) عن مفهوم الخيال في الفكر عامّة وفي فلسفة ابن عربيّ خاصّة، راجع المؤلّفات الثّالية:
- قاسم (محمود)، **الخيال في مذهب محيي الدّين بن عربي**، (مرجع سابق).
- عصفور (جابر)، **الصّورة الفنّيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب**، المركز الثّقافي العربي، ط1992/3، الفصل الأوّل، (طبيعة الخيال وعلاقته بالصّورة)، ص13-97.
- كوربان (هنري) Corbin (Henri)، **الخيال الخلّاق في تصوّف محيي الدّين ابن عربي**، (مرجع سابق).

لقد ورد ضمن **معجم المصطلحات الصّوفيّة**، (مرجع سابق) أنّ «القلب جوهر نورانيّ مجرّد يتوسّط بين الرّوح والنّفس وهو الّذي تتحقّق به الإنسانيّة ويسمّيه الحكيم النّفس النّاطقة (...) القلب لطيفة ربّانيّة، لها بهذا القلب الجسمانيّ الصّنوبريّ الشّكل المودع في الجانب الأيسر من الصّدر تعلّق، وتلك اللّطيفة هي حقيقة الإنسان...»، ص144.
كما يعتبر ابن عربيّ القلب «محلّ الإيمان»، **التّفسير**، ج1، ص35.

نفسه، القرآن «على خلاف ما يظهر (...) بمقتضى إشارات خفيّة تظهر لأرباب السلوك ويمكن التّطبيق بينها وبين الظّواهر المرادة»[127]، وبذلك يغدو الخيال الموضع الموصوف الّذي تدور في فلكه كلّ الجوازات التّأويليّة، تغذّيها روافده وتزكّيها أصوله.

• موضع المحبّذ والمقبول

يتحدّد هذا الموضع من خلال تجويز نسق تأويليّ وإعدام آخر، إعداماً يقف على قصوره ويشير إلى فساد طريقته.

وقد استحضر ابن عربيّ وهو يفسّر القرآن ويبيّن إشاراته، نسقين تأويليّين، هما النّسق الظّاهريّ متمثّلاً في الإرث الأثريّ والنّسق العقليّ متمثّلاً في الإرث الكلاميّ، معتبراً هذين النّسقين، نسقين قاصرين على بيان مغالق النصّ القرآنيّ وكشف المخبّإ من معانيه.

وهذا الاستحضار يتّخذ هيئتين اثنتين، هيئة تصريحيّة وهيئة تلميحيّة[128]، وذلك حسب تبدّل الاقتضاءات المقاميّة وتغيّر الدّواعي الاستراتيجيّة الّتي ستفرد لها لحظة خاصّة وفضاءً معلوماً، فيما يتبع من كلام وفيما يلي من مشاغل.

فهذا الموضع، موضع المحبّذ والمقبول، يرسم مجالاً تأويليًّا كما يبني سُلّماً اعتقاديًّا، أعلى درجاته الاعتقاد في رمزيّة الحرف القرآنيّ وأحطّها الاعتقاد في ظاهره.

---

(127) الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، ج III، ص18.

(128) يستحضر ابن عربيّ في تأويله حقائق القرآن، نسقين تأويليّين:
- النّسق الأثريّ
- النّسق النّظريّ

وهذا الاستحضار يكون وفق طريقتين اثنتين:
- التّصريح [الرسم بالصّفة المذهبيّة أو بالكناية الاصطلاحيّة: مذهب الظّاهريّة، أهل الظّاهر، علماء الرّسوم..]
- التّلميح والإيماء [استدعاء قضيّة خلافيّة (الاستخلاف / يد الله / نسبة الأفعال...) والخوض فيها خوضاً، نستشفّ منه موقف ابن عربيّ من تأويلات «العوام» وفهومهم] وللمزيد الوقوف على هذه القضايا، راجع الذّهبيّ (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ج II، وكذلك جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص298 وما بعدها.

وبذلك يغدو موضع المحبّذ والمقبول، مخزناً تستجمع داخله الحجج، لتصرّف فيما بعد، داخل الأسيقة التأويليّة، تصريفاً يجري إلى إقناع أفراد الدائرة المعتقدة، ببطلان مزاعم الخصوم وإثبات نذور أصحاب النصرة ودعاة الكشف.

• الأفكار المشتركة والآراء الموحّدة

لقد اعتبرنا في مقامات سابقة، الأفكار المشتركة والآراء الموحدة من جهة كونها أحكاماً عموميّة مسبقة، أشكالاً ذهنيّة تتّسم بقوّة حجاجيّة عالية، نظراً إلى انبنائها على مبدإ الموافقة الّذي منه تستمدّ قوّتها البرهانيّة وجبروتها الاستدلاليّ الّذي يشتدّ به الاقتناع ويبنى اليقين.

والآراء المشتركة الّتي افتتح بها ابن عربيّ عمله التّأويليّ، تدور في جملتها على محورين اثنين:

• المحور العقديّ، متمثّلاً في المبدإ التّوحيديّ.

• المحور التّكليفيّ، متمثّلاً في دور الفرد المؤمن وما نُدبَ له وجوده، من ضرورة فهم محدثات الله واستقراء الحكم من نظامها المنسجم وعلاماتها الدّالّة ورموزها المشحنة.

فالمصادرة على الأصول التّوحيديّة وما تقتضيه من قيم إيمانيّة، ينتج عنه بالاقتضاء، تنزيه جهة القول بالإنسان المريد، من مطاعن مشاركة اللّه، قدراته ومنازعته، عرشه. وهذا الأمر يجيز لنا أن نعتبر الابتداء الحجاجيّ بالآراء المشتركة، تصريفاً خطابيًا داخلاً في محيط نظام استراتيجيّ، غايته تنزيه أهل الطّريقة عن المطاعن ولجم أفواه اللاّهجين بالاعتراضات، حتّى ينفتح الفضاء التّأويليّ الإشاريّ، على العوالم الممكنة والمّوانح الجائزة الّتي تجد لها مستقرّاً في خيالات العارفين وموضعاً في أفئدة المعتقدين.

• القيم

لقد ربط علماء الحجاج، القيم الحادثة عن تناظم الوقائع والحقائق والافتراضات داخل مسار حجاجيّ مّا، بالهرميّات المتراتبة والسّلالم المتفاضلة الّتي يصنعها الخطيب وينشئها المحاجّ، لذلك عدّت الهرميّات، أكثر نجاعة من القيم ذاتها.

وهذا الأمر، هو الّذي حرّك نظام ابن عربيّ البرهانيّ ووجّه مسارات تأويله، وإنّ نفي الأنساق التّأويليّة الحاكمة في الاعتقاد، يعني نفي السّلالم القيميّة المضمّنة داخل تلك الدّوائر الاعتقاديّة واستبدالها بدائرة اعتقاديّة أخرى ذات سلّم قيميّ خاصّ.

وهو ما نلاحظه في كلّ إشارة تأويليّة أو تنبيه انفراديّ[129]، يسارر به ابن عربيّ نفسه في خلوة مغلقة وفضاء حصين، حتّى لا يكثر البوح وينعدم اليقين، يقين ما تحمله ألفاظ القرآن من أسرار مودعه والماعات مخبّأة لا يقدر على التّبالغ معها إلاّ من ارتاض بالنّكت الرّبانيّة والحكم السّرائريّة الّتي لا تتأتّى لكلّ فرد وإنّما تقصر على جماعة الأسفار ودعاة الأغوار من أصحاب الطّرائق الصّوفيّة والواردات الإلهيّة، يترجمون بيانه العصيّ ترجمة تشير ولا تعيّن، تحدس ولا تعقل تهمّ ولا تخصّ.

تبقى بذلك المقصد التّأويليّ، كالشّهوة الخالدة الّتي ما إن أدركتها، طمعت في غيرها وما إن حزتها نادتك نظائرها، فيستبدّ بك الشّوق ويقوى عليك الظّما وهو ما تفضي أن تكون الدّوائر القيميّة المحدثة الّتي تنجرّ عن العمل التّأويليّ الإشاريّ، دوائر مبنيّة على مبدإ هدم الاعتقادات الظّاهرة والتّصوّرات العقليّة المجزأة وتشييد النّذور الإمكانيّة غير المتحيّزة، لأنّ الاعتقاد الظّاهر في معتقد أهل الطّريقة، وقوف على عتبات الإمكان وليس الإمكان عينه، أمّا التّصوّر العقليّ، فحركة من حركات الجواز القلبيّ وآلة من آلات إدراك الجواهر الصّافية والحقائق الخافية الّتي لا تتمّ إلاّ إذا رشّحها القلب باعتباره، مختبر اليقينيّات كلّها ومخزن

(129) للاستدلال على هذه الظّاهرة، راجع المواقف التّأويليّة التّالية:
- تفسير ابن عربيّ، ج1، ص33-34 (تأويل الآية ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾).
- نفسه، 95-96 (تأويل ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾).
- نفسه، ص39-40 (تأويل الآية ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ﴾).
- نفسه، ص44-45 (تأويل الآية ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ...﴾)
إنّ هذه الأمثلة وغيرها تبيّن لنا أنّ ابن عربيّ - وهو يؤوّل سور القرآن وآيه -، إنّما يبني أساسًا تأويليّة ويقيم على أنقاضها نسقه التّأويليّ المحدث، فيحشد لذلك ثوابت الإقناع ووسائط التّيقين: حججاً دامغة وبراهين ساطعة، يختبر بها جمهوره ويوصل من خلالها مأموله.

التّجارب جلّها، يصوغ أعماقها ويقول جوازاتها حتّى صار، عقل الطّالب، إذا شاء الطّلب وبصرَ المتلهّف إذا بهره الأمد[130].

وبهذا يصير انتظام القيم التّأويليّة والحقائق الاعتباريّة في سلالم وهرميّات، ضرباً من التّوجيه الحجاجيّ يُرتجى من ورائه تيقين الجمهور بتلك القيم المعوّل الّتي سيؤسّس على ركائزها، ابن عربيّ، مملكته ويدعو من خلالها مريديه إلى القبول بها واردات قلبيّة وسوانح وجدانيّة تترجم الحقائق وتؤدّي الأسرار.

جـ ـ حجج الهيكلة والتّأطير

لئن كان لجوء المُحاجّ إلى القيم والمواضع والسّلط المشهورة، يعني استحضار عالم معروف ومحيط مألوف يثبت فيه الواقع ويستقرّ المرجع، فإنّ اللّجوء إلى حجج الهيكلة والتّأطير، يعني صناعة عالم محدث ومحيط طارئ تتحوّل في دوائر جذبه، الدّوالّ ويُعدل بها عمّا كانت موضوعة لأجله، من المدلولات ثمّ تُفتك ويُعاد بناؤها وفق رؤية تأويليّة ينجز عنها هيكلة الواقع المشهور واستبداله بواقع ممكن وعالم مفترض هو عالم الإشارة الّذي تضيق عبارته وتتّسع رؤاه في تناسل مستمرّ وانذياح دائم[131].

وقد انشغل الفلاسفة، بالواقع انشغالهم بهيئات نسخه وصور أشباهه[132]، كما انشغل علماء الحجاج أنفسهم، بالوظائف الّتي يضطلع بها المحاجّ وهو يصنع

---

(130) عن القلب ووظائفه في المنظومة العرفانيّة عامّة، راجع، معجم المصطلحات الصّوفيّة، (مرجع سابق)، ص144 وكذلك تفسير ابن عربيّ، ج1، (مصدر سابق) ص35.

(131) عن الكون الصّوفيّ وخصائصه، راجع مثلاً، جان شوفليي، التّصوّف والمتصوّفة، (مرجع سابق).

(132) عن الواقع ونظائره من منظور فلسفيّ، راجع تمثيلاً لا حصراً:

Rosset (Clément), *Le réel et son double, Essai sur l'illusion*. Gallimard, Paris, 1984.

لقد خصّص المؤلّف للوهم مكانة في هذا الكتاب، من حيث علاقته بالواقع ونسخه، إذ إنّ «الحقائق الواقعيّة» هي أطياف توهّميّة وتقديرات افتراضيّة تنفي مقولة «الواقع الصّائب/ الحقيقيّ»، كي تستبدله بمقولة «الواقع المتوهّم» الّذي تصنعه تقديرات المؤوّل وتنحته هواجس المستدلّ، ومن ثمّة جاز لنا أن نعتبر من جهة القياس الوقائع التّفسيريّة الّتي بنى عليها المفسّرون/ المؤوّلون نظراتهم في النّصّ القرآنيّ وقائع توهّميّة لا تؤدّي «المعنى الأتمّ» و«الحقيقة المثلى»، بل تقول نسخة منهما وتؤدّي هيئة عنهما.

... البرهانيّ ونحت سمات عوالمه الممكنة، فتبسّطوا في ذلك، حتّى إنّ جلّ ... كادت أن تستحضر هذه النّكتة وتخوض غمار هذه القضيّة[133].

... باعتباره تصوّراً عقليًا محضاً وحاصلاً تأويليًا خالصاً[134]، يعدّ المادّة ... كلّ نشاط حِجاجيّ، إذ منه ينطلق المُحاجّ حتّى يضمن رفقة الجمهور ... آمن وصدّق ثمّ أطاع وسلّم بالمشترك المشهور والمعروف المتداول ... مادماً الأصل منشأ الهيئة والمثال، من جهة كونهما محصّلة عمل ... إعادة تنظيم العالم وتبديل نظام الإحالة وهيكلة فضاء المرجع.

... هذا النّفر، أمر مشترك بين كلّ من شغلهم أمر النّصّ القرآنيّ، ففزوا ... وأوّلوا معانيه[135]، ولكنّ المختلف فيه، إنّما هو مآل التّبديل ومنتهى إعادة ... الواقع المحدث وما ينجم عن ذلك من قيم تفرد المسار التّأويليّ باسم ... ونعت مقصور يبني فرادة المجرى التّأويليّ ويجعله هيئة من هيئات ... ووجهاً من وجوهها، يحرّكها الإمكان ويوجّه نظامها الجواز.

وقد قسّم برتون Breton، حُجج الهيكلة والتّأطير أقساماً خمسة، تمثّل في

---

(133) يتوقّف على وظائف المُحاجّ وإدراك أدواره، من جهة كونه المشارك الأوحد في صناعة الخطاب، لذلك تماثلت وظائفهما وتوحّدت أدوارهما، راجع توتسكو (ماريانا) Tutescu (Mariana) (مرجع سابق)

Chapitre 2 (Les opérateurs discursives), p. 87-103.

وقد حصرت العمليّات الخطابيّة، بما هي وظائف حِجاجيّة في ثلاثة مظاهر أساسيّة:

1. التّمثيل La schématisation
2. التّبرير La Justification
3. التّنظيم والانسجام L'organisation et la cohérence

(134) راجع في ذلك:

Rosset (Clément). *Le réel et son double*, op. cit.

(135) لقد انشغل جلّ مفسّري القرآن ومؤوّليه بإعادة تنظيم الواقع المألوف وبنائه بناءً جديداً ... فيه النّذور التّأويليّة الّتي تصوّرها أصحابها نذوراً نهائيّة تترجم «المعنى الواقعيّ» ... الحقيقة التّامّة»، و قد اطّردت هذه الظّاهرة في جلّ المقدّمات الّتي افتتح بها ... المفسّرون/المؤوّلون تفاسيرهم، إذ يعلنون فيها عن تحقّقهم من امتلاك المفاتيح السّريّة ... بها يكون فتح عوالم الغيب المضمّنة في سور القرآن وآيه. ... وامتلاك المعنى/الحقيقة هو الباعث على التّحاجج والقاضي بالتّجادل بين كلّ ... مفسّر أو مؤوّل مؤوّل صان فكره وسيّج أكوانه.

عمق ما يُقصد به منها، الوظائف الحادثة في مسارات الاستدلال والبرهنة والأدوار الناشئة في مقامات التّبكيت والمجادلة وهذه الأقسام الخمسة هي:

- حجج إعادة تنظيم العالم(136)
- حجج الحدّ والتّعريف(137)
- حجج العرض والبسط(138)
- حجج الدّمج والضمّ(139)
- حجج البسط والقبض/ الوصل والفصل(140)

وحتّى نقف على أشكال إجرائها وأنماط تمثيلها في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، سنخصّ كلّ قسم منها بحديث يقف على أبعادها الحجاجيّة وأدوارها الرّمزيّة في هيكلة الواقع وتأطير المألوف من الحقائق والمشتهر من العقائد، تصهر في مرجل المؤوّل، فتقول تصوّراته وتؤدّي مقاصده، يهدم العوالم الّتي صنعها الخصوم فأسكنوا فيها حقائقهم، تُستجمع من النصّ القرآنيّ وتستقي من ألفاظه كما يقيم عوالم جديدة يجعلها تقبل ضيافة المعاني الحادثة و«الحقائق المقبولة» الّتي استقام أمر صدقيّتها، فأقيم عليها الدّليل حتّى تثبت وعلقت بها النّجاعة حتى يُعتقد في دورها.

1 - حجج إعادة تنظيم العالم

لقد بنى أهل الإشارة والبصر، عقائدهم التّأويليّة على مصادرة مؤدّاها أنّ النّصّ القرآنيّ هو المختزل الوجوديّ والجامع الأنطولوجيّ الّذي يترجم قدرات الخالق ويرسم مجال إرادته(141).

---

(136) برتون Breton، ص79-80
(137) نفسه، ص81-88
(138) نفسه، ص84-89
(139) نفسه، ص89-91
(140) نفسه، ص92-94
(141) راجع هذا الاعتبار العرفانيّ القاضي بأنّ النص القرآنيّ إنّما هو المختزل الوجوديّ والجامع الأنطولوجيّ لكلّ الحقائق، أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل**، (مرجع سابق) وخاصّة المقدّمة، ص5-9.

وهذا المعتقد هو الّذي جوّز لابن عربيّ باعتباره شيخ الطّريقة ورأس الجماعة خبير السرّ وارتاض بالمجاهيل، أن يحمّل نفسه عبء إعادة تنظيم العالم الّذي تسكنه الحقائق المتعالية، تنظيماً يخلّصه من «عوائق الظّاهر» و«وهم الاقتدار العقلي» من جهة كونهما كنايتين عن موصوفين مفترضين هما أهل الظّاهر من الفقهاء والمفسّرين وأصحاب الكلام من المعتزلة الّذين اعتبرهم ابن عربيّ، طرفاً في النّزاع ونظيراً في النّزال الّذي حفظت أطواره كتب الفرق، حتّى عاد أمراً في التّاريخ الإسلاميّ، مشهوراً وحديثاً في المخيال العربيّ، معروفاً أنيطت به التّواليف وأنعبت إليه التّصانيف[142].

والوقوف على مظاهر إعادة تنظيم العالم وبنيته من جديد، يقتضي أن نورد من جهة التّذكير، مظاهر العالَمين اللّذين اشتغلنا بهما في الفصلين السّابقين، نعني العالم الأثريّ والعالم النّظريّ، وذلك من خلال انتخال ثلاثة أسيقة تأويليّة نناظر بينها، حتّى تنجلي هيئة كلّ عالم وتظهر حقيقة كلّ تأويل.

---

* وقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصّوفية أنّ «القرآن الذّات المحض»، ص141 وهو كذلك «عبارة عن الجملة الذّاتيّة لا باعتبار النّزول ولا باعتبار المكانة، بل مطلق الأحاديّة الذّاتيّة الّتي هي مطلق الهويّة الجامعة لجميع المراتب والصّفات والشّؤون والاعتبارات المعبّر عنها بساذج الذّات مع جملة الكلمات...»، نفسه.

(142) راجع توابع هذه القضيّة ضمن المؤلّفات التّالية:
- الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، ج.III
- جولدتسيهر، مذاهب التّفسير الإسلامي، ص238 وما بعدها.
- ابن عربيّ (محيي الدّين)، الفتوحات المكيّة، ج1، (الباب الرّابع والخمسون).

طرائق الاحتجاج على المعاني والحقائق ووجوه هيكلة الوقائع وإعادة بنائه «أنموذج ﴿الٓمٓ﴾»

الأسيقة التأويلية	المظاهر الدّلاليّة والهيئات المعنويّة
I ـ مجرى الرّواية والأثر (الطّبريّ) [العالم الأثريّ/ الحقيقة الأثريّة]	«القول في التّأويل قول الله جلّ ثناؤه ﴿الٓمٓ﴾. قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره ﴿الٓمٓ﴾ فقال بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن، ذكر من قال ذلك - حدّثنا الحسن بن يحيى قال.... - حدّثني المثنّى بن إبراهيم الآمليّ قال... - حدّثنا القاسم بن الحسن قال... وقال بعضهم: هو فواتح يفتح الله بها القرآن ذكر من قال ذلك... وقال آخرون هو اسم للسّورة، ذكر من قال ذلك... وقال بعضهم هو اسم الله الأعظم، ذكر من قال ذلك...»، ص118-119.
II ـ مجرى الدّراية والنّظر (الزّمخشريّ) [العالم النّظريّ/ الحقيقة النّظريّة]	«﴿الٓمٓ﴾ اعلم أنّ الألفاظ التي يتهجّى بها أسماء مسمّياتها الحروف المبسوطة التي منها ركّبت الكلم... [التّدليل على وجاهة الزّعم وصدق التّصوّر بحجج لغويّة وبراهين تداوليّة من الواقع والاستعمال]... ألا ترى أنّ الحرف: ما دلّ على معنى في غيره وهذا كما ترى دالّ على معنى في نفسه...» [حكم عقليّ وجواز نظريّ قد يخرج القاعدة النّحويّة عن ضوابطها التّقعيديّة المتداولة]، ص30-31.
III ـ مجرى الإشارة والبصر (ابن عربيّ) [العالم الإشاريّ البصريّ/ الحقيقة الإشاريّة البصريّة]	﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ أشار بهذه الحروف الثّلاثة إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ، لأنّ (أ) إشارة إلى ذلك الّذي هو أوّل الوجود على ما مرّ. و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل وهو أوسط الوجود الّذي يستفيض من المبدإ ويفيض إلى المنتهى و(م) إلى محمّد الّذي هو آخر الوجود تتمّ به دائرته وتتّصل بأوّلها ولهذا ختم وقال «إنّ الزّمان قد استدار كهيئته يوم خلق السّماوات والأرض». وعن بعض السّلف أنّ (...) ومن ثمّ لا يحصل الإسلام بمجرّد قول: لا إله إلا الله، إلاّ إذا قرن: بمحمّد رسول الله»، ص31 وما بعدها

إنّ النّاظر في النّماذج التّأويليّة الثّلاثة، لواجد أنّ كلّ أنموذج إنّما يتضمّن رؤية خاصّة وموقفاً من العالم مفرداً وتشكيلاً للواقع متميّزاً.

فالأنموذج الأثريّ وهو يتعامل مع سور القرآن، يستدعي لبناء أفقها المعنويّ، السّلاسل الإسناديّة الّتي صحّت قرابتها من الدّائرة المقدّسة وثبتت ثقة أعلامها فيجعلها بمثابة المنابع الصّافية الّتي تُمتح منها حقائق النصّ ومن أمثلتها تُتّخذ صور الواقع المأمول الّذي يُطلب من الجمهور الانخراط في دائرته والاتّصاف بصفاته.

أمّا الأنموذج النّظريّ في هيئته الكلاميّة فهو يتأوّل الأقضية النّصيّة تأويلاً يبحث في طبائع التّعليق اللّغويّ تركيبيّة كانت أم معجميّة أم صوتيّة أم بلاغيّة وكيفيّات انعكاسها داخل دوائر الجواز العقليّ والإمكان المنطقيّ، حتّى تصير الحقائق اللّغويّة صحيحة عقليًا، جائزة أنطولوجيًا وهو ما جعل الزّمخشريّ باعتباره رأس الجماعة وعمدة الفرقة، حريصاً الحرص كلّه، على تأسيس أفقه التّأويليّ على قاعدة الابتداء اللّغويّ والتّجويز الاستعاريّ الّذي تحصل به المعاني وتستقيم من خلاله الأدلّة على عظمة الذّات الخالقة ومفارقتها البشر كلّهم[143].

أمّا الأنموذج الإشاريّ فقد بنى مداخله التّأويليّة على تفكيك الدّوالّ اللّغويّة الّتي منها تصنع أنسجة النصّ القرآنيّ، تفكيكاً يردّ كلّ دالّ منها إلى محيطه الرمزيّ فيصير كلّ حرف، مختزناً مرتبة وجوديّة وإشارة قلبيّة تفيض على جوازات العقل وتتعدّى إلزامات المنطق[144].

فتلك النّماذج التّأويليّة الثّلاثة، يمثّل كلّ أنموذج منها، هيئة من هيئات

---

(143) أبو زيد (نصر حامد)، **الاتّجاه العقليّ في التّفسير**، (مرجع سابق)، ص245.

(144) للوقوف على لطائف هذا التّصوّر، راجع ابن عربيّ (محيي الدّين)، **الفتوحات المكيّة**، ج1، الباب الثّاني، (في معرفة مراتب الحروف والحركات من معالم وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات الّتي توهم التّشبيه ومعرفة العلم والعالم والمعلوم)، ص203-273.

وقد أحصى أبو زيد (نصر حامد) في كتابه، **هكذا تكلّم ابن عربيّ**، (مرجع سابق)، مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهيّة ومن حروف اللّغة، فعقد لذلك جدولاً، نظراً إلى أهميّته في بيان هذا المشغل، ننقله بحرفه ونورده على تمامه، ص223-224.

الحقيقة وجهة من جهاتها، كما يستقلّ كلّ أنموذج بصورة من صور الواقع الذي ينوي المحاجّ/المؤوّل، إثبات صحّته وترشيح قوّته.

نشأة الوجود ومراتب الموجودات

جدول مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

الحرف اللغوي	الاسم الإلهي	اسم المرتبة الوجودية
الهمزة (الألف الممدودة؟)	البديع	1 ـ العقل الأوّل/القلم
الهاء	الباعث	2 ـ النّفس الكلية/اللّوح المحفوظ
العين	الباطن	3 ـ الطّبيعة الكليّة
الحاء	الآخِر	4 ـ الهيولى الكلّ/الجوهر الهبائيّ
الغين	الظّاهر	5 ـ الجسم الكلّ
الخاء	الحكيم	6 ـ الشّكل
القاف	المحيط	7 ـ العرش
الكاف	الشّكور	8 ـ الكرسيّ
الجيم	الغنيّ	9 ـ الفلك الأطلس/فلك البروج
الشّين	المُقدِّر	10 ـ فلك الكواكب الثابتة/كوكب المنازل
الياء	الاسم الإلهيّ: الرّبّ النّبيّ: إبراهيم اليوم: السّبت	11 ـ كوكب زحل/السّماء الأولى/كيوان
الضّاد	الاسم الإلهيّ: العليم النّبيّ: موسى اليوم: الخميس	12 ـ كوكب المشتري/السّماء الثانية
اللّام	الاسم الإلهيّ: القاهر النّبيّ: هارون اليوم: الثلاثاء	13 ـ كوكب المرّيخ/السّماء الثالثة
النّون	الاسم الإلهيّ: النّور النّبيّ: إدريس اليوم: الأحد	14 ـ كوكب الشّمس/السّماء الرّابعة

ولمّا كان الأمر على الصّورة الّتي قدّمنا، فإنّ ابن عربيّ أعاد تشكيل الواقعين التأويليّين تشكيلاً يعتمد مبدأ بيان القصور التأويليّ المضمّن في كلّ نسق، كان يعتبر الظّاهر تفسيراً والباطن تأويلاً ويصل الحقيقة بالدّائرة الباطنيّة الّتي تحتجب عن «العوامّ» ولا تكشف إلاّ لأصحاب الوجدان الفيّاض والقلب المتّسع، يحفظون قواعدها ويرتاضون بأسرارها.

وبذلك يغدو هاجس إعادة تنظيم العالم داخل أنساق تأويليّة، حجّة على صحّة المزاعم وبرهانا على جواز التّصوّرات، فادّعاء امتلاك الحقيقة القرآنيّة يستدعي انخراط المحاجّ/المؤوّل داخل نسق برهانيّ صارم ونظام استدلاليّ متين

لراء	الاسم الإلهيّ: المصوّر النّبيّ: يوسف اليوم: الجمعة	16 ـ الزهرة/السماء الخامسة
لطاء	الاسم الإلهيّ: المُحصي النّبيّ: عيسى اليوم: الأربعاء	16 ـ عطارد/الكاتب/السّماء الثّانية
لدال	الاسم الإلهيّ: المبين النّبيّ: آدم اليوم: الإثنين	17 ـ القمر /السّماء السّابعة، أو السّماء الدّنيا
لتاء	القابض	18 ـ كرة النّار
لزاي	الحيّ	19 ـ كرة الهواء
لسين	المحيي	20 ـ كرة الماء
لصاد	المميت	21 ـ كرة التّراب
لظاء	العزيز	22 ـ المعدن
لثاء	الرّازق	23 ـ النّبات
لذال	المذِلّ	24 ـ الحيوان
لفاء	القويّ	25 ـ المَلَكُ
لباء	اللّطيف	26 ـ الجنّ
لميم	الجامع	27 ـ البشر
لواو	الرّفيع الدّرجات	28 ـ المرتبة

تتوافق فيه المبدأت مع المآلات، المقدّمات مع المحاصيل، حتّى يحدث الانسجام الخطابيّ ويتسنّى المستجمع التّبقيّ، باعتباره طلبة كلّ محاجّ ومنتهى كلّ حِجاج يروم تغيير الواقع: بنيةً وإعادة تشكيل.

2 ـ حجج الحدّ والتّعريف

تُعتبر الحدود والتّعريفات، شكلاً حِجاجيًا ونمطاً برهانيًا يلجأ إليها المُحاجّ للمصادرة على قواعد الابتداء البرهانيّ الّتي يتقوّم بها محيط الاعتقاد ويصنع من خلالها مآل الاقتناع[145].

وقد لجأ ابن عربيّ إلى الحدود والتّعريفات، فجعلها مفتتح خطابه ومستهلّ كلامه[146]، يبني عليها فتوحه التّأويليّة ويقيم على أساسها سوانحه العرفانيّة، كما يضمن من خلال إيرادها، اقتناع الجمهور بصحّة أقضيتها ومتانة حقائقها.

---

(145) برتون Breton، ص81-83.

(146) تكتسب ظاهرة الحِجاج بالحدّ/التّعريف، الخطاب قوّة برهانيّة مضافة ترفع مكانته وتقوّي سلطانه، وقد بادر ابن عربيّ في تفسيره سورة البقرة، إلى مثل هذه الظّاهرة، لإيصال مقاصده التّأويليّة إلى جمهوره يعمل بها ويعتقد فيها، وإليك على ذلك، نماذج تبيّن وأمثلة تدلّ.

- «وكان مجازاً من باب تسمية الشّيء بما سيؤول إليه...»، تفسير ابن عربيّ، ج1.
- إذ القلب هو المشعر الإلهيّ الّذي هو محلّ الإلهام (...) والسّمع والبصر هما المشعران الإنسانيّان...»، نفسه، ص35.
- «واعلم أنّ الكفر هو الاحتجاب والحجاب، إمّا عن الحقّ كما للمشركين وإمّا عن الدّين كما لأهل الكتاب، والمحجوب عن الحقّ محجوب عن الدّين الّذي هو طريق الوصول إليه ضرورة وأمّا المحجوب عن الدّين، فقد لا يحجب عن الحقّ (...) المخادعة، استعمال الخدع من الجانبين وهو إظهار الخير واستبطان الشرّ...»، نفسه، ص33.
- «والشّيطان فيعال عن الشّطون أي البعد...»، نفسه، ص37.
- «إذ العقل باصطلاح الحكمة هو الرّوح باصطلاح أهل التّصوّف...»، نفسه، ص40.
- «النّفس وهي مأوى كلّ شرّ ومنبع كلّ فساد...»، نفسه، ص46.
- «فإنّ الظّلم في العرف هو وضع الشّيء في غير موضعه وفي اللّغة نقص الحقّ والحقّ والواجب...»، نفسه، ص48.
- « والهدى هو الشّرع...»، نفسه، ص49.
- «الدّين في الحقيقة هو الهدى المستفاد من النّور القلبيّ، اللاّزم للفطرة الإنسانيّة، المستلزم للإيمان اليقينيّ...»، نفسه، ص105.

وقد زخر تأويل ابن عربيّ القرآن عامّة وسورة البقرة خاصّة، بإيراد الحدود وسط التعريفات وهذا الأمر عائد إلى خواصّ التأويل الإشاريّ البصريّ ذي الأصل النظري، إذ تبنى قواعده على التجريدات الفلسفيّة والمحمولات الأنطولوجيّة التي تمدّ الحدود والتعريفات، مظهراً من مظاهرها وعلامة من علاماتها.

وهو ما يجعل حجّة الحدّ والتعريف، تبني في وجدان المحجوج، ضرباً من التمكين الّذي يختزل عقائد المؤوّل ويترجم أفكاره، ما تعلّق منها بالنصّ وما تلبّس منها بالوجود.

فالحدّ والتعريف باعتبارهما مظهرين حجاجيّين وآليّتين برهانيّتين، ينجز عنهما تيقين الخصوم بالقواعد التأويليّة المحدثة وبالحقائق الوجوديّة المصنوعة وبالوقائع التصوّريّة المفترضة، أمثلة على سلامة الاعتبار وأمارات على استقامة التقدير.

3 ـ حجج العرض والبسط

تجري حجج العرض والبسط، إلى غاية مدارها على تيقين المحجوج بصحّة التأويل ووثاقة التخريج وقد تواترت هذه الظاهرة في تأويل ابن عربيّ القرآن، حتى صارت قانوناً حاكماً ومبدأ موجّهاً، حركة المنشغل بفكر المتصوّفة عامّة وبفكر الشيخ الأكبر خاصّة[147].

ولحجج العرض والبسط، وظائف حجاجيّة وغايات تيقينيّة تنحت في وجدان المتلقين، مباحث نظريّة في أسرار الحروف، ومقامات العارفين وأشراط القول في كلام الله بإشارة تبيّن معناه وتكشف محتواه.

وهو ما يقتضي في أحايين كثيرة وفي أسيقة وفيرة، أن تطول الواردات النظريّة، طولاً لافتاً وتتراخى أزمنتها تراخياً مثيراً[148]، انتباه الباحث إلى أنّ وراء

---

[147] نقصد بحجج العرض والبسط، ظاهرة تمادي المؤوّل في تقديم بيانات نظريّة، فلسفيّة كانت أم لغويّة أم دينيّة أم أسطوريّة ينوي من إيرادها إثبات مقاله وتحقيق مآله. لذلك فإنّها تضطلع في هذا المقام، مقام المحاججة والمجادلة، بوظيفة إقناعيّة وبدور تيقينيّ، تثبت معه الأقضية المستدلّ عليها، ثبوتاً تامّاً لا دحض ولا مراجعة. ولمزيد تدقيق هذه الظاهرة وأشباهها، راجع تمثيلاً لا حصراً، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، وكذلك، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجعان سابقان).

[148] لمزيد الوقوف على جلاء هذه الظاهرة في تفسير ابن عربيّ سورة البقرة، نحيل إلى *

ذلك سرّاً غايته الارتقاء بالنّشاط التّأويليّ إلى مصافّ التّجريد المحض الّذي تنجز عنه الحقائق اللّدنيّة الصّحيحة والمآتي التّأويليّة اللاّزمة الّتي تاه وراء استجلابها الغير، نظراً إلى قصور الآلة وتناهي الإرادة في طلب المعاني القرآنيّة، طلباً يستغري بـ«الظّاهر الخادع» أو بتوسّل بـ«العقل القاصر» الّذي لا يؤدّي إلاّ الهنات ولا يعقل إلاّ المظاهر، لذلك أجازوه جارحة تستعمل لا حجّة يُستدلّ بها على الصّواب المطلق والبرهان القاطع.

وقد اعتبر من استهوته نفحات الأدلجة ومن أغراه بريق العقلانيّة، المتصوّفة، فرقة تنكر العقل لا بل تعدمه وقد غاب عن هؤلاء أنّ تلك الجماعة ما أعدمت العقل وما أنكرته، بل وسّعت دوائر الإدراك، لأنّ الحقائق المطلوبة أكبر من المدارك الطّالبة، فلاحقت الحقيقة من جهة كونها مطلباً أنطولوجيًا وسؤالاً وجوديًا، ملاحقة سخّرت الإنسان في كلّيته عقلاً يفسّر ويحدّ وقلبا يحدس ويتخيّل[149]، فكانت مسالك العرض والبسط، توجيه حجاجيّ يستبطن قواعد العلم التّأويليّ الحادث الّذي يرمّم الكيان الإنسانيّ ويخلّصه من التّصوّرات الإفراديّة الّتي يفاضل فيها بين الملكات، مفاضلة أثبت الفكر الفلسفيّ الحديث تهاويها وبطلان تقديراتها[150]، لذلك اتّصل العمل التّأويليّ الحيّ بالإنسان، منه يبدأ وإليه يؤول، يقول تجاربه ويصوغ مغامرات بحثه عن الحقائق المتعالية من جهة كونها جذوة

---

* بعض الأسيقة التّأويليّة الّتي ترفد هذا الزّعم وتسند هذا الاعتبار.
- تفسير ابن عربيّ، ج1، ص31-32 (تفسير ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾).
- نفسه، ص35-36 (تفسير ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾).
- نفسه، ص 39-40 (تفسير ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ...﴾).
- نفسه، ص52-53 (تفسير ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ...﴾)

إنّ استرسال شيخ الطّريقة الأكبر، داخل هذه الأسيقة التّأويليّة، في إيراد المعارف النّظريّة والنّكت العرفانيّة، يكتسي بُعداً حجاجيًا مداره على تمكين التّصوّرات المحدثة في عقول المتقبّلين وداخل وجدانهم، تمكينا برهانيًا، يتوسّل بتلك المعارف، حججاً على صدقيّتها وعلامات على وجوبيّة الإيمان بها.

(149) للوقوف على حقيقة هذا التّصوّر الّذي يراجع مفهوم العقل في الأنساق الصّوفيّة العرفانيّة،راجع عبد الرحمان (طه)، العمل الدّينيّ وتجديد العقل، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط3/ 2000، وخاصّة الباب الثّالث (العقل المؤيّد وكمالاته)، ص117-220.

(150) عن مفهوم الإنسان في الفلسفة والدّين وخطاب الحداثة ومدى تأثير هذا التّصوّر في تحديد المنزلة الإنسانيّة والإرادة البشريّة، راجع المؤلّفات التّالية:

تقاح الفكر وبشارة ميلاد الأسئلة[151].

- Pétrement (S.), *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et les religions*, Gallimard, Paris, 1964.
- Dagne (Souche), *Hégélianisme et dualisme*, Vrin, Paris, 1980.
- Asad (Talal), *Généalogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- *Le discours philosophique sur la modernité*, douze conférences composées de 1983 et 1984, N.R.F, 1988.

علماً أنّ مفهوم الثنائيّة *Dualisme* الّذي كان يسيّر رؤية الفلسفة القديمة، قد زاحمه الفلاسفة المحدثون، من خلال مفهوم الواحديّة *Monisme*، إذ يعني هذا المصطلح من بين ما يعنيه:

«*Monisme moniste: doctrine philosophique selon laquelle l'univers n'est composé que d'une seule substance. Il s'oppose au dualisme qui affirme l'existence de deux substances distinctes, la matière et l'esprit. On différencie le monisme matérialiste (Epicure, Marx) du monisme spirituel ou idéaliste de Leibniz et de Hegel, ainsi que le monisme neutre (James (W.), Russel (B.)) selon lequel la matière et l'esprit constituent deux registres de phénomènes d'une substance sur laquelle on n'a pas à se prononcer. Le monisme supprime donc la distance qui nous paraît exister entre le monde réel et la conscience*» in *Dictionnaire des Religions et des mouvements philosophiques associés* (http://atheisme.free.fr/Religion/Definition-mo-my-htm).

وقد أغرى هذا التصوّر المشبع بالفلسفة الغربيّة الحديثة والمعاصرة، بعض المشغولين بفكر محيي الدّين بن عربيّ، فعقدوا المقارنات بين فلسفة الشّيخ الأكبر المتأسّسة في عرضه على مبدإ وحدة الوجود وفلاسفة غربيّين أمثال اسبينوزا (Spinoza) وليبنيز (Leibniz)، لما تراءى لهم من وجوه التّماثل الظّاهر بين المنحيين الفكريّين، ولكنّ هذا المذهب المقارنيّ، شهد مراجعات عنيفة، لما يتّسم به من تلفيق مفضوح، يبحث عن مناطق في التّراث مبررة ويستدلّ عليها، بامتداداتها في الفكر الحديث والمعاصر، والحال أنّ لكلّ نسق، نظاما ولكلّ تصوّر، رؤية للعالم وموقفاً منه.

للوقوف على عيّنات من هذا المذهب الّذي يعقد المقارنات بين المفكّرين المسلمين والمفكّرين الغربيّين، راجع تمثيلاً لا حصراً، قاسم (محمود)، **الخيال في مذهب محيي الدّين بن عربيّ**، (مرجع سابق).

إذ لجأ المؤلّف إلى عقد المقارنات بين ابن عربيّ وأعلام من الفكر الغربيّ (كلود برنار، باستور...)، لإثبات فكرة تفوّق ابن عربيّ، لأنّه سبق زمانه وتجاوز أوانه، وهذا الطّرح تشكّل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، خاصّة بعد نكسة 1967، طروحات منافحة بأمجاد العروبة، ترفع شأن روّادها وتحطّ منازل غالبيها، وما يشوب هذا التّصوّر، كونه تصوّراً يقطع المفاهيم عن أصولها ويعزل التّصوّرات عن سياقاتها، فيجعلها بلا سند وخلواً من الذّاكرة، لأنّ اغتصاب المفهوم، ينجرّ عنه تحريف الحقائق وإعدام الخصوصيّات الّتي تبني كلّ نسق فكريّ وتؤازر كلّ تصوّر معرفيّ. (ص ص68-65).

(151) يُعدّ ريكور Ricoeur، علماً من أعلام الفلسفة الغربيّة المعاصرة ورائداً من روّادها، «

* نظراً إلى انتظام تأليفه وتراكم تصانيفه، وهذه المنزلة الّتي للرّجل تجعل المشتغل بعلومه والمهتمّ بهمومه، في موضع التّهيّب والخشية، لأنّ ريكور أراد من خلال أفكاره الّتي ضمّنها كتبه، أن يقيم بين فنون الفكر الفلسفيّ، علاقات يُبرّر اجتماعها في حقل موحّد، انتماؤها إلى الفعل الفلسفيّ ذاته، وهو فعل حائر مسائل تتزرّقه قضايا الواقع المعيش: زخماً واندفاعاً، وتشدّه لمع الماضي المنقضي: أسراً ووثاقة.
وهذا التّجادل بين الحركتين بدا أكثر جلاء في مؤلّف، «من النصّ إلى العمل، *Du Texte à L'action*» الّذي كان بالنّسبة إلى المؤلّف بؤرة مُؤلّفة لجميع أفكاره الّتي خطّها في الحقل الهرمنيوطيقيّ: تفكّراً ونقداً ومراجعة، مذ نشأة هذا العلم (التّفسير التّوراتيّ والتّفسير الفيلولوجيّ وصولاً إلى شلايرماخر مروراً بهيدغر وغادامير وغيرهما كثير...)، حيث ذهب في مؤلّفه هذا إلى أنّ تجربة عيشنا وكذلك إمكان بحثنا، كلاهما داخل في صميم الفعل السّارد/ الحاكي، وهذا الاعتبار يرمي التّجربة التّأويليّة، بما هي تمثّل في العلامات النّصيّة والمحيلات الوجوديّة ومن جهة كونها كذلك كشفاً وتعقّلاً لرموز تائهة في محيط الذّات، ملقاة في عمق تاريخها، في أحضان الجدل المتفاعل بين الفهم والتّفسير، باعتبارهما زوجاً تتبادل داخله المواقع، بحسب ما تقتضيه إلزامات الذّات المرتهنة الاجتماعيّة والسّياسيّة والرّمزيّة والدّينيّة. (التّأويل والسّياق) وقد عمد ريكور في مؤلّفه المذكور، إلى طرق المشغل التّأويليّ طرقاً ينطلق من العرض المدقّق (الحدّ الاصطلاحيّ) لبعض المفاهيم الإجرائيّة مثل التّفسير «L'interprétation»/ الفهم «la compréhension» وما يصل بينهما من علاقات داخل النّظريّة الهيرمينوطيقيّة، من جهة كونها نظريّة عامّة في التّفسير، ص3)، وينتهي بالتّأويل النّاقد، حيث تراجع مستخلصات الأسلاف، مثل أفكار هوسرل وميرلوبونتي، كي يتسنّى لريكور، ربط الأواصر بين الظّاهراتيّة، بما هي «فلسفة التّعقّل والقصد» بالهيرمينوطيقا، بما هي بحث في المعاني الموشومة في أعماق الرّوح والوجدان، فكأنّ ريكور، أراد من خلال هذا النّقد أن يلفت أنظارنا إلى حدود المنهج الفينومينولوجيّ الّذي يدّعي في تعقّله الظّواهر الإنسانيّة والوجوديّة، امتلاك العلميّة والموضوعيّة، امتلاكاً أنسى روّاده أنّ تجربة الفهم الأنطولوجيّة، إنّما هي تجربة قائمة على التّسيّب، منقادة بالحدس، لاتلتزم كثيراً بمطارق اللّوغوس وكوابح المنطق الرّصين.
إنّ هذا المقصد النّقديّ لإرث الأسلاف، جعل التّأويل بالنّسبة إلى ريكور «ليس مجرّد تظهير وبيان وليس مجرّد آلة تعرّي الطّبقات المعتوبة المخفيّة، بقدر ماهو استراتيجيا واصفة للتّجربة الإنسانيّة، فرديّة كانت أم جماعيّة، وهنا يفصح عن التّجادل الحيّ بين الأنا والآخر، بين طبيعة الإنسان الموضوعيّة وحركة التّاريخ الزّاحفة...»، فالهيرمينوطيقا الّتي يروم ريكور، إقامة معالمها في مؤلّف من النصّ إلى العمل وفي مؤلّفات له أخرى، هيرمينوطيقا، تتذوّق العالم، انطلاقاً من مظاهر الحياة البسيطة، لذلك انشغل الرّجل بأدقّ التّفاصيل الّتي تؤرّق الفرد في المجتمع، مثل الإرادة، الحريّة، الخطإ... (راجع العدد الخاصّ من *Magazine littéraire* عدد 390، أيلول/ سبتمبر 2000، وخاصّة الحوار الّذي أجراه معه،

* Ewald (François)، الحامل عنوان، (Paul Ricœur un parcours philosophique). كي ينشئ له فيما بعد إظهار آفاق الوجود الخاصّ الّذي يحايث الفرد ويباذ ملامح الوجود العام الّذي يتحكم سيره بأسيقة العلامات والأحداث والطوارئ، وهي كلّها مواضن، تعدّ بالنسبة إلى ريكور، موجّهات يتلوّن بها المسار التأويليّ، إن سلباً وإن إيجاباً.
إنّ هذا المبدأ النظريّ الّذي يجعل الفعل الهيرمينوطيقيّ، فعلاً يتجاوز مقام الشّرح والإبانة والإظهار، (الدّائرة التفسيريّة) إلى مقام المساءلة والتعمّق (الدائرة الهيرمينوطيقيّة)، من خلال ربط الحدث التأويليّ بوظيفة إعادة بناء حركيّة النصّ الدّاخليّة وتمكين النصّ من الانفتاح على عالم خارج عنه، وذلك بإقامة عالم مصنوع/محدث، تحسن الإقامة في رحابه، (الإشارة إلى التجارب الإبداعيّة الّتي تصنعها المجازات وتجيزها الخيالات الخلاّقة)، إذ يقول في الصفحة 32 من مؤلّفه المذكور:

«La tâche de l'herméneutique, venons-nous dire, est double, reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter».

وهذا الرّهان الهيرمينوطيقيّ الرّيكوريّ، مشدود إلى فلسفة تأويليّة/تقليد فلسفيّ ذي أبعاد ثلاثة:

- التعقّل
- الانتماء إلى الحقل الفينومينولوجيّ المهذّب، (الوعي بحدود العقل/الموضوعيّة)
- معرفة الذّات معرفة تعقّليّة

وهذه الأصول الثلاثة الّتي تميّز العمل التأويليّ، تجعل ممارسته، ذات بعد تاريخيّ/ثقافيّ، فالتأويل يستند إلى نصوص مكتوبة، كما يستند إلى نصوص غائبة/نصوص ذاكرة، يستحضرها المؤوّل، كي يفهم بها الرّاهن، بوصفه رشحاً لذاكرة بانية، كثيراً ما استحضرها ريكور، سنداً في إجراء مبادئ فلسفته التعقّليّة والنقديّة والتأويليّة.
وهذه الغاية الّتي ينوي ريكور بلوغها من خلال تأويليّة نقديّة ونقد تأويليّ لكلّ الرّموز والعلامات، مدارها على مجاوزة التأويل التقنيّ المتوسّل بوهم الموضوعيّة والمقتصر على تفسير النصوص وشرحها، إلى تأويل مسكنه العمق الأنطولوجيّ للشيء المؤوّل، نصّاً كان أم ظاهرة، غيباً كان أم حضوراً، وهو ما قضى بتحوّل تأويليّة ريكور، من مجرّد تفسير رمزيّ، منشغل بكشف المعنى الخفيّ/المعنى الثاني، إلى هيرمينوطيقا، باحثة في المعنى المرشوم في الرّوح والمغروز في الذّات، لذلك كان معنى فهم الذّات عنده، مرتبطاً بفهم الآخر المؤوّل (النصّ/الفكر/الثقافة/التاريخ...)، وهو ما يجعل المؤوّل، بذّتيّة والتجوال، وسيطاً بين البداية والنهاية، بين الحضور والغيبة، يصل بينهما من خلال كشف إمكانات الاتّصال الرّمزيّ، الّتي يمكن أن تحدث بين الشيء المؤوّل، بوصفه بداية افتراضيّة ومنطقاً إجرائيّا وبين هيئاته المعنويّة الّتي هي في الحاصل والمنتهى، منشغل الإنسان، مذ تعقّل وجوده وسائل مصيره. وهذا الأمر يجعل تأويليّة ريكور، تأويليّة عابرة الحدّ/الترهين *

والضبط، متّصلة بسؤال البدايات «*La question d'origine*»، من خلال رؤية فلسفيّة، تشكّ وتراجع، تسأل وتحتار، لأنّ سؤال التأويل، سؤال في معنى الوجود، سؤال في الأصل والمولد، سؤال في الصّمت، بلاغة وفي الغياب، مجازاً.

كما نشير إلى أنّ أهمّ القضايا التأويليّة الّتي أثارها ريكور، في مؤلّفه: من النصّ إلى الفعل، تكمن في المحاور التّالية:

- تأويليّة ريكور، تأويليّة تتجاوز الطّريق الّذي اختاره هيدغر وسارتر، وهو أن تبقى الذّات حبيسة وجودها في عالم مغلق بلا نوافذ.
- تأويليّة ريكور، تأويليّة تتجاوز طريق البنيويّة الّتي تحوّلت فيها الذّات إلى استعارة تحلّق عاليا في سماء الأبنية والمكعّبات المتعالية.
- تأويليّة ريكور، تأويليّة ليست بحثاً في الزّوايا النّفسيّة المنخفية تحت سطح النصّ، بل هي تفسير للوجود/العالم معروضاً في النصّ، وما يجب تأويله في النصّ هو العالم المفتوح الّذي يمكن تعميره وداخله يكمن تشريع إمكانات الذّات الخاصّة، (راجع في ذلك، الوجود والزّمان والسّرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1/ 1999).
- تأويليّة ريكور، تأويليّة تقيم علاقات فاعلة وتبني روابط حيّة بين نظريّة الفعل/العمل والنّظريّة السّرديّة والنّظريّة الأخلاقسياسيّة، فهي تأويليّة متنزّلة في صميم العلوم المتظافرة، لأنّ الفعل التّأويليّ فعل مركّب لا يجوز تفكيكه إلى إمكانات تأويليّة، في ضوء تكامل الأرصدة النّظريّة الحادثة في حقول المعرفة الإنسانيّة.
- تأويليّة ريكور، تأويليّة نقديّة تعقليّة، يتجاوز فيها التّفسير مرحلة تفكيك الأبنية إلى بناء الكيفيّة الّتي يحضر بها الكائن في العالم.
- تأويليّة ريكور، تأويليّة تتجاوز عتبة العلامة والرّمز، لتبحث عن الامتداد/الفعل النّاجم عن أثر الأنظمة اللّغويّة والمشيرات المقاميّة/التّداوليّة ودورها في توجيه حركة التّأويل والفهم، بماهي حركة متنزّلة في صميم الحواضن السّياقيّة، (المجتمع/الثقافة/الذّين).
- تأويليّة ريكور، تجعل البعيد/الشّارد/المنفلت، قريباً محايثاً، إنّها ضرب من بناء الجواز وتحقيق الإمكان.
- تأويليّة ريكور، تصادر على ردّ البعد اللّساني الّذي للعبارات المؤوّلة، إلى بنية التّجربة والاختبار.
- تأويليّة ريكور، ترى أنّ الوعي بالآخر/العالم، مرتهن بوعي الذّات أوّلاً.
- تأويليّة ريكور، تقرّ بأنّ التّعدّد اللّفظيّ، يقضي بتعدّد معنى النصّ وهو ما ينتج عنه تعدّد معنى التّأويلات، من جهة كونها صوغاً لإمكان يتعدّد ويختلف..
- تأويليّة ريكور تتجاوز شيئيّة النصّ المقروء إلى روحانيّة جوهره الّذي هو نذر تأويليّ ممكن.
- تأويليّة ريكور تقرّ بوجود أثر للأساس النّفسيّ/الرّوحي، في عمليّة الفهم *

4- حجج الدّمج والضمّ

يقتضي هذا الضرب من الحجج، الجمع بين وقائع لم يكن لها اجتماع في مبتدإ تكوّنها ولا التقاء في أصليّة وجودها والغاية من هذا التّوحيد المفترض والضمّ المفتعل، إقامة عالم من الإمكانات التّأويليّة الممكنة الّتي تزيّن ملامحها وتجمّل مظاهرها، حتّى يقبل عليها سامع الخطاب إقبال من أغرته صورها وأفتنته طرائق عرضها.

وقد لجأ ابن عربيّ يحاجج خصومه ويجادل المعترضين عليه، إلى خلق تعلّات وصناعة إسنادات بين جمع من المَلَكات الإنسانيّة الّتي ينجم عن كلّ مَلَكة منها، إفراز خطابيّ معيّن وتصوّر للعالم مخصوص ودمجها في محيط واحد هو المحيط القلبيّ الوجدانيّ، فكأنّ صحّة الحقائق، منتهٍ مشروط بالجواز القلبيّ والتّشريع الوجدانيّ، منهما تحصل زكاتها وعنهما تتولّد قوّتها.

فهذا الجمع بين الملكات الإنسانيّة ما تجرّد منها وما تجسّم، يضمر غاية مدارها على كشف الإشارات وتجلية العبارات التي قُدّ منها النّسيج القرآنيّ، باعتباره علامة الوجود الجامع وأمارته المميّزة.

وهذا المحصّل النّظريّ الّذي يحرّك نظام بسط الحجج في خطاب ابن عربيّ تأويليّ، بجعل دمج الوقائع التّأويليّة والحقائق الاعتباريّة في محيط جامع، منفذاً

---

* والاستنطاق، وهو ما يبرز انبهاره في مقامات كثيرة بلاكان Lacan وفرويد Freud وغيرهما. (Voir: *Magazine* n°390, 2000).
- يعتبر ريكور في تأويليّته، الحياة مفسّرة نفسها، لأنّ لها تأويليّة خاصّة بها، مصاحبة لوجودها.
- العمل الهيرمينوطيقيّ، هو سؤال في الوجود قبل كلّ شيء، لأنّ النّصوص والخطابات والأعمال الأدبيّة والآثار الفكريّة، لا تتعدّى مجرّد كونها، إجابات ممكنة عن سؤال الكينونة والمآل.

لقد بنينا هذا الهامش على مؤلّف Ricoeur (Paul). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, op. cit.، لكي نبرز من خلال تصوّرات ريكور الهيرمينوطيقيّة، تشعّب الفعل التّأويليّ تشعّبًا يجعله حدثًا لاتفسيريًّا، بل حدثًا أنطولوجيًّا، يستحضر الإنسان في كلّيّته والوجود في جوهريّته، يكشف مستغلقهما ويتأوّل مآلهما الممكن، عبر أنساق اللّغة وأعمالها الحيّة الّتي تتفعل بها أسيقة التّاريخ وتنحت من خلالها الذّاكرات.

ينفي كلّ ضروب التنازع ومختلف صنوف الافتراق بين الحقائق الوجوديّة المتمثّلة في النصّ وملكات الإنسان باعتباره «عالماً صغيراً» يدور في فلك «العالم الأكبر»، دورة لا تكتمل إلاّ إذا زكّتها شرعة الآلهة وأجازتها أحوال التوحّد والحلول.

وهذا ما جعل ابن عربيّ لا ينفي قاعدة الظّاهر ولا يبعد قانون التفسير، بل يعتبرهما أُسّين داعمين مغامرات المريد يؤوّل ويفترض، يلمّح ويشير.

فهو لا يرى المثاني الوجوديّة (الظّاهر/الباطن/الحقيقة/الخطأ/العقل/القلب/الأرض/السماء...)، أزواجاً متنافرة وإنّما هي كمالات بها تلتئم دورة الوجود ومنها يحدث نظامه[152].

فهذا الدّمج بين الأزواج المثنويّة في دائرة تأويليّة جامعة يقضي أن تكون الحقيقة، هيئة تأويليّة خالصة ذات وجوه وصور تستدعي دمج كلّ الملكات وإجازة كلّ الإمكانات وما دعوة ابن عربيّ، للوحدة الدّينيّة، إلاّ رشح من هذا التقدير وإبراز لهذا التّدبير الّذي تتشابك فيه المآتي وتتكامل الموارد، لتصبّ في خضمّ واحد هو خضمّ التوحّد باللّدن الأعلى، كناية عن حقائق الأزل الأوليّة ومعاني الأجلّ الأصليّة الّتي تصوّر أهل الإشارة، وجودها مضمّنة في الحرف القرآنيّ صوناً من أصوات الله ومحدثاً من محدثاته[153].

إنّ دمج الوقائع وضمّ الحقائق وتوحيد الملكات، إجراء حجاجيّ محض تنبثق عنه عوالم تأويليّة يصنعها الخطاب ويجوّزها المقام، يدعو المحاجّ/المؤوّل من خلال تحقيقها داخل بناء مقوليّ صارم ونظام لغويّ رامز، جمهوره إلى تبنّي مآلاتها ومواصلة تحقيقاتها، أشكالاً ممكنة تتناسل وتتوالد بها تتّسع دوائر الاعتقاد المرسومة ومن خلالها تتكثّر نظم التّصوّر المعلومة سلفاً لدى الباثّ وتقديراً لدى المتقبّل.

فهذا الإجراء الخطابيّ القائم على الدّمج الحجيّ والضمّ البرهانيّ، يؤسّس عالماً محدثاً يجري الكلام لإثباته وتحقيق صحّته من خلال دعمه بالحجج ورفده

---

(152) للوقوف على قضايا التأويل في فلسفة ابن عربيّ عامّة، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصل الثالث، (قضايا التأويل)، ص361-413.

(153) عن أصول هذه المعضلة الأنطولوجيّة، راجع ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج1، ص203-273 وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، ص8.

البراهين الّتي هي سند المحاجّ/المؤوّل برسّخ أفكاره ويدعم بها مساره، حتّى يتّصل بمراد عقله ومبتغى مهجه الّتي فاضت واتّسعت تساوقاً مع المطالب المتعالية والحقائق الغائرة استدعت الدّمج لتتقال وطلبت الضمّ للتمثّل[154].

د ـ حجج البسط والنّشر

يستدعي منطق الضمّ والتّجميع، مآل البسط والنّشر فهو منطق عامّ وقانون كلّي ينتظم جلّ الأقضية الفكريّة والمظاهر الوجوديّة. ولمّا كانت الحجج مصنوعاً خطابيًا، فإنّ ما تتّسم به الأقضية والمظاهر، ينسحب عليها ويتّصل بها[155].

فكأنّ مرحلة بسط المفاهيم ونشر المعطيات من المراحل الواجبة، حيث تخلص المواقف التّأويليّة وتثبت التّصوّرات الفكريّة الّتي يبطنها التّأويل ويخفيها التّوصيل الّذي توجّهه مقولتا «الظّاهر الخادع» و «الباطن الحقيقيّ». وقد تجلّت هذه الظّاهرة الجلاء البيّن، مقالا مصرّحاً به وإيماءة مسكوتاً عنه، في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة موضوع اختبارنا[156].

بسط المفاهيم ونشر المعطيات، بعد تجميعها وصهرها في بوتقة المختزن الخياليّ والشّعور القلبيّ، بجعلها نافذة المحاجّ/المؤوّل على العوالم الممكنة والوجودات المتصوّرة الّتي صحّت في تقديره، وثبتت في تصويره، يدعو إليها جمهوره مساندا كان أم خصماً، للتّبصّر بها والاهتداء بهديها.

---

[154] بريتون Breton، (مرجع سابق)، ص97-107.

[155] لا يختصّ المنطق المركّب: الضمّ والتّجميع/البسط والنّشر، بالحجج وحدها، بل هو منطق عامّ تشترك فيه كلّ نشاطات الإنسان الجسمانيّة والفكريّة، ولمّا كان الحجاج/إنشاء الخطاب عامّة، حدثاً موصولاً بالإنسان، حصل الاشتراك وحدث التّداخل بين الأفعال الإنسانيّة والأعمال اللّغويّة، نبعيّة وانسجاماً.

[156] لهذه الظّاهرة في تأويل ابن عربيّ، شواهد كثيرة، نورد بعضاً منها وصوراً عنها:

- «﴿أُولَٰئِكَ﴾ أي: الموصوفون بهذه الصّفات المذكورة من التزكية والتّحلية. ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، لأجلها تعلى هذا الّذين يؤمنون مبتدأ، والّذين يؤمنون الثّاني معطوف عليه، وأولئك خبره، ولو جعل صفة للمتّقين، لكان المراد بهم الكاملين في التّقوى بعد الهداية وكان مجازاً من باب تسمية الشّيء بما سيؤول إليه...»، تفسير ابن عربيّ، ج1، ص34.
- «﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ أي شكّ ونفاق، تنكير المرض...»، نفسه، ص36.

وبذلك ترتبط الحجج الإسناديّة والبراهين الإثباتيّة، في محيط ما يجيزه منطق البسط والنّشر من إحداث الطّارئ وخلق الجديد من جهة كونهما مآلين يصنعهما الخطاب ويؤدّي إليهما منطقه.

تفصل ما كان متّصلاً وتبعد ما كان قريباً، عمل داخل في نظام استراتيجيا حِجاجيّة وسياسة خطابيّة، تهتدي بالتّبديل وتتأسّس على التّحويل، حتّى تثبت نجاعة الخطاب وتظهر قوّته، فكأنّ الفصل المفهوميّ والعزل المظهريّ، قانون يتابع مساره ابن عربيّ للوقوف على نواقص الظّاهر وحدود العقل، من جهة كونهما، أسّين بني عليهما منطق أهل الحلّ والعقد وتقوّم من خلالهما سبيل دعاة الإرادة والاستحكام.

فلفت نظر الجمهور إلى الحدود والنّقائص، ينجرّ عنه ميلاد سلّم قيميّ جديد ينبني على عكس سلّم قيميّ منقوض ويتأسّس على دعائم عالم أفرغ من رموزه وأخلي من فاعليه.

فكأنّ ما يبنيه المحاجّ/المؤوّل من عوالم الإمكان التّأويليّ، حدث موصول في جوهره بضرب من العنف الرّمزيّ والنّفوذ الاستدلاليّ، يمارس على الذّوات المتقبّلة حتّى تنخرط في دورة الخطاب وتنحشر في محيط التّلفّظ.

= - ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ بالحقيقة لاحتجاب قلوبهم عن نور العقل الّذي به تسمع الحقّ وتنطق به وتراه في الظّاهر لعدم فوائدها، لانسداد الطّرق من تلك المشاعر إلى القلب لمكان الحجاب، فلم يصل إليها نور القلب، ليحتفظوا بفوائدها ولم ترد مدركاتها على القلب ليفهموا ويعتبروا...»، نفسه، ص39.

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ لا يمتنع امتناع المستحيي ﴿أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ إذ الكافر عنده أحقر من بعوضة والدّنيا من جناحها كما نطق به الحديث ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ لمناسبة المثل به الممثل له...»، نفسه، ص43.

- ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ أي: استقبل من جهة ربّه أنواراً وأطواراً أي: مراتب من الملكوت والجبروت وأرواحاً مجرّدة، إذ كلّ مجرّد كلمة، لأنّه من عالم الأمر كما سمّي عيسى كلمة أو تلقّى منه معارف وعلوماً وحقائق...»، نفسه، ص49.

ما يلفت النّظر في هذه المقامات التّأويليّة، أنّ ابن عربيّ فيها، جار إلى مجاورة الظّاهر واستبداله بالباطن الرّامز الّذي يختصّ بالاتّساع والامتداد. ولمّا كان القرآن والوجود بيّنين في معتقد أهل الطّريقة، كان الباطن أبلغ لفهم مستغلقه والاقتدار على غيبه، يجلي ويظهر ويهتك ويستباح، من ذوي القدرة على حفظ السرّ وصون الأمانة.

وبذلك تغدو الحجج المحكومة في ترابطها بمنطق البسط والنشر، حججاً مانعة وبراهين بانية تتحكم بها تصوّرات المؤوّل وتسند بها عقائد المتقبّل، حتى تصنع النجاعة المطلوبة ويجوز البرهان القويم.

د ـ حُجج التمثيل والمناظرة

تضمّ هذه الحجج في تصنيف المنظّرين، المشابهة والمجاز باعتبارهما أردية خطابيّة يتوسّل بها المُحاجّ/المؤوّل، لترجمة حقائقه وصياغة تصوّراته فهي وسائط بليغة وفنون إيصاليّة تستخدم لغايات إقناعيّة وتطوّع لمآلات برهانيّة تحكم الخطاب وتوجّه مساراته[157].

وقد انحكم منطق ابن عربيّ التّأويليّ، لتجويز المماثلة وتشريع المناظرة، بأنْ خطابيّة تتقوّم بقانونين اثنين: قانون الرّمز والإشارة وقانون الخيال والإيحاء، بهما تبلغ المقاصد التّأويليّة ومن خلالهما تنكتب الإشارات الإلٰهيّة الّتي تضمّنتها أسرار الحرف القرآنيّ ودارت عليها رموزه.

1 ـ قانون الرّمز والإشارة/ جوازات المعنى

يعدّ الرّمز في أصله، ضرباً من التّمثيل يتحمّل المعنى ويحمله فهو نظام دالّ يؤدّي الحقيقة المتعيّنة التي تجعل المتوسّل بها يكتشف الحقائق الغائبة والوقائع المخفيّة المتمثّلة في الذّهن، لتدلّ وتعني ما رشّحه بها الواقع وما لبّسه بها التّعاقد الجماعيّ، لذلك اختصّت الجماعات البشريّة بأنظمة رمزيّة خاصّة بثّت من خلالها نوازعها الدّالّة، بها تتواصل ومن خلالها تكون[158].

---

(157) برتون Breton، ص97-107.

(158) عن الرّمز وقضاياه، راجع المؤلّفات التّالية:

- عبد الحميد (شاكر)، الحلم والرّمز والأسطورة، (دراسات في الرّواية والقصّة القصيرة في مصر)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1998، تراجع من هذا الكتاب مقدّمته (حول الرّمز والأحلام)، ص7-9.
- Beigbeder (O.), *La symbolisme*, coll. Que sais-je?, P.U.F. Paris, 6ème éd., rev. 1989.
- Cassirer (E.), *La philosophie des formes symboliques*, Trad. Hans Love (O.) Lacoste (J.) et Fronty (C.), 3 vol. Minuit, Paris, 1972.
- Ortigues (E.), *Le discours et le symbole*, op. cit.

وقد لجأ ابن عربيّ وهو يبني نظم معناه وخواصّ حقائقه إلى نظام ترميزيّ معقّد حمله دلالات اللّفظ القرآنيّ الّذي غدت حروفه ووحداته الصّغرى كنوزا رمزيّة، دلالتها في غير التّواضع ومظانّها في غير التّوافق وهو ما ينجرّ عنه ميلاد قواعد تبالغة نعتت بالفرادة ووسمت بالتّخصيص فصارت بذلك اللّغة الصّوتيّة، لغة ذات أنحاء ومنظومة ترميزيّة ذات بلاغات ترتسم فيها الحقائق بطرائق تخرجها عن السّمت وتعدل بها عن القواعد.

وقد تجلّت هذه الظّاهرة، باعتبارها قانوناً تأويليًا محرّكاً وجوازاً من جوازات المعنى الحقيقي الّذي ينوي المُحاجّ/المؤوّل كتابة قواعده وترسيم حدوده، في جلّ الإشارات التّأويليّة الّتي تدفقت في صدر ابن عربيّ، متح أصوليها من منابت الخلود واستمدّ مبادئها من مظانّ تعالت وتقدّست، لأنّها اتّصلت بالنّبع الرّبانيّ وتوحّدت مع المبدإ اللّدنيّ.

فالرّمز قانوناً تأويليًا يجعل «الرّوامز» كيانات سابحة في فضاء الإمكان والجواز، يحمّلها المؤوّل خواصّ دلاليّة لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبّلين إلاّ إذا ردّت إلى أسيقة انبثاقها وعلّقت بمقامات عرضها وهذا الأمر هو الّذي جعل

---

* - Tacou (C.) dir. *Les symboles du lieu*, les cahiers de l'Herne, n°44, Paris, 1983.
- Art. *signe et sens*. *Encyclopedia Universalis*, *version 10*, (C-D).

فقد ربط ابن عربيّ في فتوحاته، الرّمز بالمنازل، قائلاً في هذا الشّأن «واعلم ـ وفّقك الله ـ أنّه وإن كان منزلاً، فإنّه يحتوي على منازل: منها منزل الوحدانيّة ومنزل العقل الأوّل والعرش الأعظم والنّفس والإتيان من العلماء إلى العرش وعدد الخلق ومنزل القرب والحجب...». **الفتوحات المكية**، ج1، ص426-427.

ولمزيد الاستبصار برمزيّات العصر الوسيط، راجع مقالة:

Chydenius (John), *la théorie du symbolisme médiéval*, Poétique, n°29, 1975.

وقد عرض في مقالته هذه، جملة من القضايا النّظريّة أهمّها:

- نظريّة سان أوغستان الّتي قسّم العلامة قسمين، هما العلامة الطّبيعيّة (Signa naturalia) والعلامة القصديّة (signa data).
- الرّمزيّة الكونيّة/ (Le symbolisme universel).
- الرّمزيّة القابلة للتّأويل والرّمزيّة الوصفيّة/ (Symbolisme interprétable et symbolisme descriptif).
- رمزيّة الطّبيعة.
- الرّمزيّة التّاريخيّة القصصيّة.

بعض الدارسين يعتبرون المبدعات الصّوفيّة محدثات لا تفهم، إلاّ إذا ردّت إلى محولاتها الفلسفيّة ومنابتها التّعاقديّة الّتي تبني جهازها النّظريّ ورصيدها المعجميّ وبعدها النّحويّ وكونها البلاغيّ الثّاوية وراء حجبه الرّوامز، تختزل عمق التّصوّر وتنبجس لطائف الإشارات[159].

تمثيل العالم حجّة على احتواء النّصّ القرآنيّ كلّ الحقائق، يعزّ من معبر الرّمز ويتلى من جهة الإشارة باعتبارهما قانونين تأويليّين مصنوعين، يجابه بهما المعاني/ المؤوّل، نظم التّدلال في النّصّ القرآنيّ ويبني من خلالهما توهّمات المعنى الأصليّ الّتي لا تنال إلاّ تمثيلاً ولا تجوز إلاّ تصويراً يوجدها الذّهن المتخيّل ويرشّحها القلب المتّسع الّذي يحوي كلّ الإمكانات ويحيط بجلّ الواردات.

ومن هذا المنطلق التّصوّريّ لمنازل الرّمز ووظائفه في بناء العوالم الممكنة والحقائق المتصوّرة، يُبَيِّن ابن عربيّ العقائد التّأويليّة الّتي دعا إلى نقضها ولفت نظر المتقبّلين إلى قصورها، فكأنّ ترجمة الحقائق الأصليّة لا تؤدّيها المدوّنات الموروثة ولا العقول الموصوفة بالحدود والضّوابط، بل مأتى ذلك حدوس تختبر الحقائق تعتصر من رحيق القلب الكاشف الّذي يتخيّل ويفترض ويبصر بعيد مداخل الأشياء وحكم الأولياء يوظّفها سنناً ومراجع، تكشف له الطّريق وتنير له تخوم المجهول، حتّى ترتاض النّفس وتتجرّد الكيانات من كلّ نسبة مادّيّة وصفة دهريّة تعيق الأسفار المتحرّرة وتقتل نسغ الحياة الّذي تتّسم به الحروف القرآنيّة، من جهة كونها مراتب وجوديّة ومختزلات أنطولوجيّة يصير بمقتضاها النّصّ القرآنيّ جماع العالم ودليل الأدلّة على عظمة مطلقة وجبروت ممتدّ.

وبذلك يتحوّل الرّمز في نظام ابن عربيّ التّأويليّ، حجّة وبرهاناً على سلطة التّخريج ونجاعة التّجويز، به تثبت الحقائق ومن نبعه تستوي اليقينيّات، شواهد لو تماسك النّظم البرهانيّة وتمام الأقضية التّأويليّة الّتي تحمل المتقبّلين على تقبّل تنطعه والانخراط في ما أحدث من عوالم، تماسكت عناصرها تصوّراً واستقامت مكوّناتها افتراضاً[160].

---

(159) للوقوف على أصول هذا التّصوّر التّأويليّ، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل وكذلك، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجعان سابقان).

(160) نفسه.

2 ـ الخيال/ موارد الخلق

لقد سبق أن اعتبرنا في مقام منقضٍ، الخيال موضعاً حِجاجيًا من نبعه تستمدّ الحجج ومن معينه تمتح البراهين، فهو «رحم المعاني ومرسم الصّور الرّمزيّة»[161]، لذلك عُدّ المحرّك التّأويليّ الأوحد في فهم معاني النصّ القرآنيّ وإدراك الغور الإلهيّ الّذي تجلّى في المحدث الحرفيّ وما يتضمّنه كلّ حرف من دلالات وجوديّة ومراتب أنطولوجيّة قد لا يأتي على ذكرها التّعيين الظّاهريّ ولا التّحديد العقليّ المحض، إذ هي إشارات ترتسم في القلب وتتمثّل في العقل، صوراً/ حقائق، يروم المحاجّ/المؤوّل إقناع النّاس بجدواها والعارفين بفحواها، حتّى تثبت وتستقرّ عالماً محدثاً وكوناً مصنوعاً.

وقد تجلّى الفعل الخياليّ في مؤلّفات ابن عربيّ النّظريّة والإبداعيّة والتّأويليّة، تجلّياً مطلقا دلّ على رفعته وأشار إلى منزلته في بناء الكون التّأويليّ الممكن، حيث تختزل حقائق الوجود وتبدو أسراره.

والنّاظر في الإشارات التّأويليّة الّتي يقذفها ابن عربيّ ـ وهو يؤوّل سورة البقرة ـ في صدور العارفين وفي قلوب المريدين، لواجد أنّ الآلة الإدراكيّة الّتي يتوسّل بها، لإحكام القبضة على حقائق النّصّ المتجلّية، إنّما هي آلة تجتاز العرف الموضوع وتتعدّى الإلزام المصنوع، لتغدو تجديفاً بعين الإبصار القلبيّ في محيط الإمكان التّأويليّ الّذي يكثّر معنى النّصّ ويوسّع دوائر الوجود.

وبذلك يتمكّن ابن عربيّ من إقامة عالم للحقائق الممكنة الّتي يتصوّر مبانيها ويقفر مراتبها ويستمدّ مراجعها من النّصّ القرآنيّ، باعتباره جماع المعاني ومخزن الدّلالات. وهو ما يجعل الخيال، مورد صنع وآلة خلق وحجّة على نجاعة الحدث الحِجاجيّ الّذي صار عملاً يتقوّم بإثباتات القلب وتصحّ حقائقه بأدلّة الوجدان، يعتقد في نجاعتها الجمهور من جهة كونه طرفاً فاعلاً، يرسم مسالك القول الحِجاجيّ ويعيّن أشراط وجود الخطاب الإقناعيّ.

إنّ الخيال من جهة كونه مورد خلق تأويليّ، يهيّئ للرّمز جاوز المعاني

(161) قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدّين بن عربيّ، (مرجع سابق)، ص29.

وإمكانيّة التدلال خارج الأسوار المانعة الّتي ضربتها سلط الاعتقاد حصوناً على الحقيقة، تتوهّم الحفاظ عليها وتتصوّر الاختصاص بها.

فابن عربيّ، إذ يستبدل الآليّات الإدراكيّة المألوفة أسماؤها لدى الخصوم والمنازعين (الإدراك الأثريّ/ الإدراك النظريّ)، بآليّات إدراكيّة محدثة (الرمز - الخيال - القلب)، إنّما يبني أفقاً تأويليًّا جديداً ويقيم عالماً تصوّريًّا محدثاً، تقال في محيطهما الحقائق، وجوهاً وصوراً، لا متهيبات ومنعيّنات، شأنهما في ذلك شأن مصدرهما الإلهيّ الّذي لا تعيّنه الأبعاد ولا تأسره الأصفاد، فكلاهما ذو طبيعة حرّة وأصل طليق، يجمعهما نشدان التوحّد ويقود حركتهما هاجس الحلول، حتّى كأنّهما اثنان في واحد، لا افتراق ولا تنازع[162].

إنّ تمثيل الحقائق النصيّة، اقتضى في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، التوسّل بموردين اثنين: مورد الرمز ومورد الخيال، تصاهراً وتكاملاً فاستقاما، حجّتين على تميّز للعالم مخصوص. دقّت إشاراته ولطفت معانيه وبسط لمقتضيات الألفاظ قرائيّة وفق رؤى قلبيّة تقيم سلطان الحدوس «من جهة كونها وثبات في عالم مجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء»[163].

لقد مكّنت المائلات الحجاجيّة الأربع (حجج السلطة/حجج الاشتراك والعموم/حجج الهيكلة والتناظر/ حجج المماثلة والمشابهة)، ابن عربيّ من توصيل مقاصد التأويليّة وإقامة عوالمه الممكنة وإقناع جمهوره بوجاهة تلك التصوّرات ووثاقة تلك الاعتبارات الّتي عدّها المناوئون، خروجاً على القواعد وهتكاً لمقدّسات وتصوّرها المناصرون، فتوحاً وجيهة حقّقها أهل الذوق والوجدان، تحصّلوا بها الاقتراب من المنابع الصافية والمواطن الخافية الّتي غابت عن الكلّ ولم تنبسط إلاّ لهم وحدهم، طبقة اصطفتها السماء ونفّلها الأتقياء، لخدمة أهل القرب والسهر على الحقائق الساكنة في عالم الشوق الأزليّ، متأبّية متمنّعة، حتّى لا يهتك سرّها وتبقى ذات وهج وبريق يخلب العقول فتقصر أمامه ويستهوي القلوب فتنصاع قدّامه، مطيعة طالبة، يأخذها أمل الاكتشاف تخيّلاً ويستهويها

---

(162) عن حلول حقائق النصّ في كيان صانعها، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، المقدّمة، ص5-9.
(163) قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدّين بن عربيّ، (مرجع سابق)، ص60.

هاجس القول ترميزاً، فتتفاعل عوالم إيحائها، حتّى لا حدّ وتتكاثر محيطات دلالاتها، حتّى لا عدّ[164].

VI ـ السّياسات والاستراتيجيّات

إنّ الوقوف على السّياسات القوليّة والاستراتيجيّات الخطابيّة، أمر مندوب إليه، بل هو ضرورة من ضرورات الاختبار التّأويليّ الّذي يجريه الباحث، خلفيّة يستنير بها عقله ونهتدي من خلالها مداركه.

وهذه القناعة النّظريّة هي التي جعلتنا نخصّص في هذا الباب، «باب الاختبار والمساءلة»، موضعاً مفرداً ومقاماً مخصوصاً، نديره على رصد سياسات القول، واستبيان استراتيجيّات الخطاب، حتّى تبدو لنا ملامح الحقيقة الّتي يروم المحاجّ/المؤوّل في كلّ مجرى تأويليّ وداخل كلّ سياق حِجاجيّ، أن يقيم عليها تصوّراته العالَم والأشياء.

وقد أوقفنا التّجريب على نجاعة هذا المسلك التّأويليّ الّذي نستقوي به على بيان الحقائق المآليّة الّتي تضمرها أقوال المؤوّلين وتتضمّنها خطاباتهم المصنوعة على النصّ القرآنيّ، تفكّ ألغاز كونه المرمّز وتجلّي خبء عالمه المخفيّ، وهي سمات كادت أن تشترك فيها جلّ النّصوص التي لها بالمقدّس صلات وبالقيم الخطابيّة المتعالية روابط[165].

والنّاظر في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، لَظافرٌ، بعد التّحقيق والاستبصار، بنمطين استراتيجيّين اثنين:

---

(164) عن طرائق اشتغال اللّغة الصّوفيّة وعن أنظمة تدلالها، راجع، سليطين (وفيق)، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سعاد)، **ابن عربيّ ومولد لغة جديدة**، (مرجع سابق)، وكذلك كوربان (هنري)، **الخيال الخلّاق في تصوّف محيي الدّين بن عربيّ**، (مرجع سابق).

(165) عن طرائق اشتغال المقدّس داخل الخطاب وعلاقة الإنسان به، راجع تمثيلاً لا حصراً:

Caillois (Roger). *L'homme et le sacré*, op. cit.

والمستطرف في هذا الكتاب، أنّه رؤية للمقدّس بعين سوسيولوجيّة مطعّمة برؤية فلسفيّة عميقة، تصل المقدّس بسياسات تدبير العالم والسّيطرة عليه. فالمقدّس هو «شرط الحياة وبوّابة الموت».

- **نمط أوّل من طبيعة عمليّة أداتيّة**، تمهّد مسالك التأويل وتهيّئ الأدبم الأمثل، لزرع التصوّرات وبذر المواقف وحمل المتقبّلين على الاعتقاد فيها والإيمان بها، حقائق قاطعة ومآلات نهائيّة.
- **ونمط ثانٍ من طبيعة أنطولوجيّة وجوديّة**، يعرب من خلاله ابن عربيّ عن آرائه ـ وهو يؤوّل القرآن ـ حول حقائق العالم الظّاهرة، علامات ومشيرات وحقائق المصير الباطنة، نهايات اختبار ومآلات تحقيق، لا يتسنّى إدراكها إلاّ لمن اجتاز الحجب ووسّع محيط إدراكه بالأنوار القلبيّة والواردات الإلهيّة المتوطّنة في صدره، أنوار اهتداء وبارقات تبصير.

أ. الاستراتيجيات العمليّة الأداتيّة/ الفواتح العرفانيّة

تتمحور هذه الاستراتيجيات حول ثلاث دوائر أساسيّة، في محيط كلّ دائرة يُب جنس من الفكر ويتوطّن نمط من العرفان:

• توسيع دوائر الإدراك/ من «العقل القاصر» إلى «القلب المفتوح»

لقد بنى ابن عربيّ فلسفته على ضرورة توسيع مَلَكات الإنسان الإدراكيّة، خرِ يقدر على فهم طبيعة الخطاب الإلهيّ المرقوم في النصّ القرآنيّ.

ومن هذا المنطلق غدت المدارك الحسيّة، مدارك قاصرة على بلوغ تلك مراتب، لاختلاف طبيعة تلك الأصول المحكومة بالقداسة والتعالي مع طبيعة تلك المدارك المحكومة بالحسيّة والتّعيّن وهو ما يصنع التعارض بين أصل التحقيق وتنبع الإدراك.

وقد تجلّى هذا التصوّر في تأويلات ابن عربيّ القرآن عامّة وسورة البقرة خاصّة، إذ يقيم مساره التأويليّ على عتبة ظاهريّة مجالها الوقوف على الأنماط المحسوسة والكيانات المتعيّنة ثمّ بعدها يلج الأعماق التأويليّة التي تكشف قصور المداخل الظّهيريّة التي لا تعدو أن تكون سوى وقوف على الأجسام اللّفظيّة وما تحيل إليه من معانٍ معجميّة لا تقول حقائقها الغائرة ومعانيها المتخفّية، بل تشير إليها وتقاربها.

فهذا الاعتبار هو الذي ضلّل كثيرا من المشتغلين بالفكر الصّوفيّ، إذ اعتبروا

روّاد هذا المذهب، فرقة لاعقلانيّة، تنفي القيم العقليّة وتعدمها.

وقد قادهم إلى هذا الحكم الّذي راجع توابعه النّظريّة والعمليّة، مفكّرون شغلهم الفكر الهامشي[166]، مفهومٌ للعقلانيّة يحدّ العقل بالكفاءات التّجريديّة المنطقيّة لا بالكفاءات التّقويميّة العمليّة التي تقتضي، مدّ العقل بمبادئ إدراكيّة، تمتح من العمق الإنسانيّ وتستمدّ من الغور البشريّ، حيث يحصل التّوافق بين كفاءات الإدراك العقليّ وكفاءات الإدراك القبليّ.

وهو ما يعصف بمقولة «تعدّد الذّوات القائمة بالإنسان («ذات عاقلة»، «ذات عاملة»، «ذات مجرّبة»)، لتجاهل وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله»[167].

فابن عربيّ لا يروم إعدام العقل باعتباره، كفاءة تجريديّة منطقيّة، بل ينوي توسيع مجاله ومدّ مساحة نفوذه، لاعتقاد لديه في أنّ الحقائق الإلهيّة تتجاوز الحسّ المجسّم لتتّصل بكون آخر لاحسّي ولامعقول وإنّما هو من طبيعة متعالية لا تترجمها إلاّ الأوراد القلبيّة والمشيرات الوجدانيّة التي تنجلي وفقها أسرار الحروف وتظهر من خلالها رموز المعاني من جهة كونها، دوالّ على إحكام المجاز/ المؤوّل، القبضة على الحقائق الأصليّة والمعاني الجوهرانيّة التي تجيز التّمثيل عليها، إمكانات القلب لا حواجز العقل .فابن عربيّ إذ يضيف العقل إلى القلب، إنّما يرنو إلى إقامة ملامح «الإنسان الكامل» الّذي لا تتفاصل مَلَكات إدراكه ما تجسّم منها وما تجرّد، بل تتصاهر وتتوحّد، تتكامل وتتفاعل[168]، لبلوغ منتهى

---

(166) للوقوف على عيّنات، من مراجعة فكرة إعدام المتصوّفة العقل، انظر عبد الرحمان (طه)، **العمل الدّيني وتجديد العقل**، (مرجع سابق).

(167) نفسه، ص18.

(168) عن مفهوم «وحدة الوجود» في فلسفة ابن عربيّ وما يتّصل بهذا المفهوم من تصوّرات ومواقف مختلفة، راجعه وصوّبه وكمّلت دوائره، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلّفات التّالية:
- ستيس (ولتر)، **التّصوّف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.
- عبد الحقّ (منصف)، **الكتابة والتجربة الصوفيّة، نموذج محيي الدّين بن عربيّ**، (مرجع سابق).
- نيكلسون (رينولد)، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبي العلاء عفيفي، *

جامع، مداره على الاتّصال بمنابع الحقيقة من خلال عروج متخيّل من عالم المحسوسات البالية» إلى عالم «المجرّدات الكاملة»، حيث يحقّق المريد إرادته فناء نفس و«وحدة وجود»[169].

• تحرير العلامة من المرجع/ إقامة سلطان الرّمز

إذا كانت الدّلالة العلاميّة في الأعراف اللّسانيّة، مقترنة بالمراجع الإحاليّة، فإنّ الدّلالة الرّمزيّة قائمة على تعويم المرجع، إن لم نقل إلغاءه واستبداله بقاعدة الإمكان والجواز لا بمبدإ الإحالة والتّعيّن[170].

- القاهرة، 1969.
- الكحلاوي (محمّد)، الحقيقة الدّينيّة من منظور الفلسفة الصّوفيّة ـ الحلاّج وابن عربي ـ نموذجاً، (مرجع سابق) وخاصّة قوله المعنون بـ«في أنّ ابن عربيّ لم يقل بوحدة الوجود»، ص124-133.

وقد ردّ الكحلاوي هذا الاصطلاح إلى مظانّه الأولى (ابن تيميّة)، معتبراً خلع هذا المصطلح على فكر الصّوفيّة، عكّازة تكفير وأمارة تشهير، تختزل فكرهم وتقتل حقائقهم. مميّزاً في السّياق نفسه بين مصطلح وحدة الوجود في المجال التّداولي الغربيّ Pantheism وفي المجال التّداولي الصّوفيّ الّذي يبقي الفواصل بين الوجود والصّانع، قائمة، حتّى لا تختلط المنازل ولا تمّحي المعالم «ذلك أنّ ابن عربيّ ينزّه الذّات الإلهيّة ويعلي من شأنها ويجعلها في ماهيّتها وفي غيب وجودها تستعصي على كلّ إدراك محيط وهي تحيط بالعالم وتتجلّى فيه من دون أن تشاركه في الماهيّة (...) وأنّ وجود الله متعالٍ وليس مشروطاً بوجود العالم وإن كان يسعه...»، الكحلاوي، ص129. وقد ميّز الكحلاوي، مراجعاً مفهوم وحدة الوجود، بين «الوحدة» و«التّجلّي»، (نفسه).

وهو ما يجعل هذا المفهوم المركزيّ، مفهوماً ملتبساً لا ترفع التباسه، سوى العودة الواعية إلى أعمال الشّيخ الأكبر الفكريّة والفلسفيّة، عودة متحرّزة من كلّ إسقاط قبليّ قد يحرّف المواقف ويغيّب الحقائق. (نفسه، ص133).

(169) نفسه

(170) للوقوف على طرائق عمل الرّمز وتولّد الدّلالة الرمزيّة، راجع:

Art, «Symbole», in *Encyclopedia Universalis*, *version*, *10*, (C.-D).

وقد عدّد صاحب المقال وظائف الرّمز، فحصرها في ثلاث وظائف أساسيّة:
- وظيفة التّدلال
- وظيفة الدّمج
- وظيفة الرّبط / الوصل

وهي وظائف تكسب العمل الرّمزيّ، هيئة خاصّة تميّزه عن العمل العلاميّ وذلك من *

وهو ما جعل التدلال في دوائر الإدراك الصوفيّ، خاضعاً لأجروميّة معيّنة، تتجاوز قواعدها ما تواضعت عليه الجماعات اللّسانية، من أنظمة علاميّة وقواعد بيانيّة، تجري عليها كلامها وتؤدّي بواسطتها مقاصدها.

وقد عمل ابن عربيّ على توسيع الأنظمة العلاميّة الموروثة بالتراضي والمأخوذة بالاتّفاق، وذلك من خلال صناعة فوائض دلاليّة، يلبسها بألفاظ القرآن تخرج بمقتضاها على السّموت والقواعد، خروجا يبدّل حملها الدّلاليّ ويفتحها على آفاق رمزيّة، تخصّب المعنى وتثريه. وهذا الأمر جعل دلالة اللّفظ القرآنيّ، متحرّرة من الأسر المرجعيّ والضّبط الحدوديّ الّذي لا يخول خباء المعنى الأصليّ ولا يترجم كثافة الإيحاء الجوهرانيّ، مطلب كلّ مريد وبغية كلّ صوفيّ تاقت نفسه إلى غيب الكلام يجلّيه وينشر قواعده، يتداولها النّاس ويعتقدون في صحّتها ونجاعتها، مبتدآت ضروريّة، لبلوغ الأسرار المرقومة في اللّفظ واستخراج الكوامن الرّمزيّة الموشومة في العلامات، وبذلك يغدو الحدث التّأويليّ الصّوفيّ، حدثاً استكشافيًّا يجبر الذّات المؤوّلة على مجاوزة الظّاهر العينيّ إلى الباطن المكنون والغور المرمّز الّذي لا يعلمه إلاّ أهل الطّريقة، خبروا أسرار الأنبياء، إذ تلقّوا منهم فصوص حكمهم وارتاضوا بنكت السّماء، إذ استمدّوا من حارسها الصّفوة والاجتباء، بهما يتصرون، على كلّ مدّعٍ ومن خلالهما يبكّتون، مزاعم كلّ مكابر، توهّم امتلاك السّرّ أو قدر محاصرته.

إنّ استراتيجيا تحرير العلامات اللّفظيّة القرآنيّة من المراجع الإحاليّة، يتضمّن مقصداً حجاجيًّا قائماً على استبدال نظام اعتقاديّ بيانيّ يشغله نسب العلامات أو

▪ خلال توسيع المجال الإحاليّ الّذي تتحرّك فيه الدّلالة الرّمزيّة. فالعلامة/الرّمز، لا تعني ما بناظرها بل تعني ما تشير إليه من أسيقة رمزيّة، تصير بمقتضاها مفردات اللّغة، كيانات دالّة دلالة لا حدّ لها ولا منتهى.

ولمزيد الاستبصار بقضايا العلامة، راجع:

Ducrot (Oswald), Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, op. cit., p. 131-146.

وقد وعى المؤلّفان خطورة المشغل، إذ قالا في معرض حديثهما عن العلامة:

«Le signe est la notion de base de toute science du langage: mais en raison de cette importance même, c'est une des plus difficiles à définir», *Signe*, p. 131.

تخرج معقوليّتها، بنظام اعتقاديّ آخر قائم على الخيال الخلاّق واشتغال العسكر الذي يصيّر العلامات اللفظيّة، كيانات رمزيّة تترجم القدرة الإلهيّة الخارقة التي لا يقدر على أدائها العقل آلة ولا الأسلاف قاعدة، وإنّما هي قدرة متعالية تتخيّل ولا تبنى، تتصوّر ولا تحدّ، لذلك نادى دعاة طريقة الكشف والعرفان، بضرورة إقامة سلطان الرّمز وإلغاء سلطان العلامة وهو ما يعني الفتك، فتكاً أصليّاً بما اصطلح عليه علم التّفكيك البارز، جاك دريدا Jacques Derrida، بمقولة التمركز حول وهم الحضور/العلامة/الصّوت وإحلال مقولة أخرى محلّها، تقدر على تبيين العمق الأنطولوجيّ الّذي تتضمّنه العلامات النصيّة الآيلة إلى غيب ذاته يصير بمقتضاه النصّ آلة تصنع سلاسل إحاليّة لا تتناهى ولاتتوقّف، في جدل دائم يترجم توق الإنسان إلى التملّك وهوس الفرد بالتّحصيل والإدراك[174].

لذلك كانت الحاجة دائمة إلى ميلاد إمكانات تأويليّة تختلف وتتباين، يروم منتجوها الاتّصال بجواهر المعاني وأصليّ الكلام، حتّى يسودوا ويحكموا عوالم هي حقائق لديهم يدافعون عن تماسكها وإمكانات لدى من سيأتي من ذوي الحاجات وأصحاب النّظرات شغلتهم أسئلة المصير والبحث على وجوههم ضرورات الفعل.

فتحرير العلامة من مراجعها وعتقها من قواعدها، يصيّرها كياناً أصليّاً ورمزاً موحياً لا يدلّ بقدر ما يشير ولا يعني بقدر ما يشير، فيُبنى بتلك الثّوابت بين مصادر اللّفظ القرآنيّ وهي مصادر متعالية وأصول مقدّسة والإمكان التأويليّ الّذي ترجم في محيطه ابن عربيّ، تصوّراته الحقائق وتمثيلات المعاني زعم امتلاكها وتقرّر حيازتها، شواهد على قوّة البرهان وحججاً على نقاوة الوجدان الّذي حمل تلك الحقائق وتصوّر تلك الوقائع، فدعا إليها الجمهور معتقداً في صوابها مؤمناً

---

[174] للوقوف على هذه المشاغل وغيرها، راجع المؤلّفات التّالية:
- Derrida, (Jacques), *L'écriture et la différence*, op. cit.
- Derrida, (Jacques), *La dissémination*, op. cit.
- Derrida, (Jacques), *Magazine littéraire*, (La philosophie en déconstruction), n°430, Avril, 2004.

وعن مراجعات دريدا، «مقولات اللّسانيين، من منظور فلسفيّ»، انظر، مقالة الأستاذ حمادي صمّود، «الفكر واللّغة»، ضمن كتابه، من تجلّيات الخطاب البلاغيّ، (مرجع سابق)، ص11-30.

بنجاعتها تخلّص الجواهر من أعراضها والأصول من زوائدها، طلباً للصّفاء عياراً وللإيمان انتصاراً ترشح بهما العلامات المحمولة والمراجع المغنيّة رشح إفاضة وتوظيف إثراء وهو ما يعمّق المقصد المأمول ويحرّز النّذر المأسور بحضور معدوم وتملّك موهوم ادّعاه المناوؤن وتصوّره المخالفون بكَتت آرائهم وغيّبت عوالمهم.

• من «وهم البيان» إلى «حقيقة العرفان»/ البلاغة المحدثة

لقد سبق أن انشغلنا في مقام غير هذا بتجلية الخواصّ البلاغيّة الّتي يتأسّس عليها الخطاب الشّعريّ الصّوفيّ، ممثّلين على ذلك بديوان ابن عربيّ، ترجمان الأشواق، مادّة اختبار ومنطلق تأويل.

وقد آل بنا النّظر في أنسجة الخطاب ودهاليز اللّفظ، إلى أنّ البلاغة الصّوفيّة عامّة، بلاغة انشقاق وخروج عن السُّمُوت البيانيّة الّتي سيّجت عقول المتقبّلين زماناً طالت آماده وتراخت حدوده، حتّى حدث لها التملّك وجازت نها الإمرة، فغدت قاعدة بها يعيّر الجمال ومن خلالها تقاس الجودة.

ولمّا كانت هواجس المتصوّفة، مهتدية بقاعدة التّبديل، محكومة بجهة التّحويل، تبديل العقائد التّقبليّة وتحويل التّصوّرات الأنطولوجيّة الّتي كرّستها المؤسّسة البيانيّة باعتبارها مؤسّسة «لوغوسيّة»، تتقوّم بالحدود الظّاهرة وبالبيان الصّريح الّذي يصل المعنى بدائرة الجلاء ويخلّصه من دوائر الأوّل والاحتمال، لذلك انتصروا للتّشبيه لأنّه يحافظ على المرجع ويقرّ بأوّليّة القاعدة في تجلية المعنى والظّفر بالدّلالة وناصبوا المجاز، العداء، لأنّ الدّلالة المستخلصة منه مبنيّة على الغيم الاحتماليّ والانتفاء المرجعيّ الّذي يهدّد صفاء الحقائق ويعصف بآلية الانتظام[172].

وهو ما ينجم عنه في اعتقادهم، المساس بالمعنى المراد والحقيقة الأصليّة

---

(172) للوقوف على معضلة التّشبيه والاستعارة في البلاغة العربيّة وما يرشح عن ذلك من قضايا عقديّة وأنطولوجيّة ترتبط بالإنسان معاداً ومآلاً، راجع أبو زيد (نصر حامد)، الاتّجاه العقليّ في التّفسير، (مرجع سابق)، وخاصّة الفصلين الثّاني، (مفهوم المجاز، نشأته وتطوّره)، ص91-137 والثّالث، (المجاز والتّأويل)، ص179-239. وكذلك صمّود (حمّادي)، التّفكير البلاغيّ عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس،

التي أودعها الله لفظه وحمّلها بيانه وهو ما أوغر صدور البيانيين، تصوّروا أنفسهم سدنة العرش الإلهيّ وحماة المعنى الأصليّ الّذي أراد الله إيصاله من خلال لفظه الذي بني به نصّه وصنع من خلاله قرآنه فصاروا يكيلون لأهل التصوّف الطعون التي لم يحرّكها سوى الخوف من فقدان الإمرة والاخشاء من ضياع المنزلة التي به يتواصلون ومن خلالها يكونون، فاعلين في دورة التاريخ، مؤثرين في حركة الزمن.

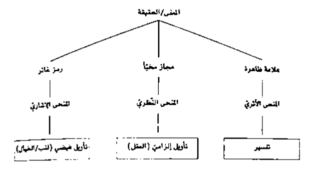
فهذا الموقف الّذي اتّخذه أنصار البيان، جعل العرفانيين يشتقّون من معاجم اللغة المتداولة ومعاني الكلام المتداولة، سنناً جديدة، لا تقيس الحقيقة بالبيان الواضح، بل تحدّها بما تحويه تلك الحقائق من طاقات رمزيّة محتجبة وأغوار روحانيّة غائرة لا تقدر على تولها الأنحاء المنتظمة ولا البلاغات المنسجمة، بل قرينها الخيال الصّانع والقلب الواسع الّذي حوى المعارف كلّها وتضمّن الأسرار جنها، حتّى صار شاهداً على وجودها وحجّة على استقامتها، لذلك حمل العرفانيّون، مهجهم على بيان الحدّ التأويليّ الّذي يهتدي في مسالكه ويدين في راهنه، بالمنطلق الظّاهر والمبتدإ الحرفيّ الّذي يبدل ألفاظ القرآن بعضها من بعض، لتذليل معناها وتبسيط فحواها يتقبّلها الجمهور مطبعاً فيؤمن بنجاعتها ويقتنع بصدقيّتها، لا يساوره فيها شكّ ولا يأتيه منها الباطل والزّيغ.

ممّا جعل القاعدة البيانيّة التي أسّس عليها أصحاب الأول الظّاهر، تصوّراتهم ومقولاتهم المستمدّة من النصّ القرآنيّ، وَهْماً بالنّسبة إلى العرفانيين، لا يقول السّرّ ولا يترجم الحقيقة وإنّما يضرب عليها حجاباً ويقيم على بهائها نقاباً، يمحو ملامحها ويعدم رسومها.

وهو ما ولّد التّنازع بين الفرقتين، كلّ يتصوّر العالم وفق هيئة معلومة يمضي في الدّفاع عن تماسك مظاهرها وصدقيّة قواعدها، فيبنى من جرّاء ذلك، أفق تأويليّ مخصوص يوجّه حركته عنف رمزيّ، يمارسه المُحاجّ/المؤوّل على عقائد جمهوره يستبدلها ويغيّرها، وفق ما أحدثه العمل الحجاجيّ من إمكانات تصوّريّة

(مرجع سابق) وخاصّة القسم الثالث، (البلاغة بعد الجاحظ إلى القرن السّادس (البناء))، ص309-594، ومن هذا القسم، راجع، (أهمّ قضايا التّفكير البلاغيّ إلى القرن السّادس)، ص391 وما بعدها.

وحقائق تأويليّة رفدتها الحجج وناصرتها البراهين، وحتّى نقف على سرّ هذا التنازع على امتلاك الحقائق واحتكار المنازل، بين علماء الظّاهر وعلماء العرفان، إليك هذا الرّسم يختزل الحال ويمهدّ المجال.



لقد حصر ابن عربيّ شروط إدراك الحقيقة، في ضرورة إعدام الرّسوم الظّاهرة وتوسيع الملكات القاصرة الّتي تقف حائلاً بين الصّدق المرتجى بلوغه والاتّصال به وبين ما آلت إليه تلك النّظرات، تسلّط على النصّ القرآنيّ فلا تؤدّي إلاّ ظاهر لفظه ولا تترجم إلاّ سطح معناه، فيبقى السرّ موشوماً فيه لا يفارقه حتّى يأتي من أدمته الأسفار وأغرته الأذكار من ذوي القلوب الفيّاضة والأوجاد الوهّاجة، بجلو ذاك الغيم الذّي أسدله علماء الرّسوم عليه، فاحتكروا المجالات وسيّجوا الحقائق.

فهذا التّوق الأنطولوجيّ الّذي أبداه أهل الإشارة والبصر، قضى أن تستبدل الأنحاء المتداولة والبلاغات المعروفة، بأنحاء جديدة وبلاغات محدثة تنفي الظّاهر لتقيم الباطن وتلغي البيان لتقرّ العرفان، مسلكاً لمكاشفة السرّ الإلهيّ المضمّن في سور القرآن وآيه حتّى يُبطل الوهم وتقام البيّنة، حججاً ساطعة وبراهين مبكّتة.

ب - الاستراتيجيات الأنطولوجية/«المآل الحقيقيّ»

لقد مهّدت الاستراتيجيّات السّابقة باعتبارها استراتيجيّات أداتيّة، المسالك

تأويليّة التي ينوي ابن عربيّ رسم ملامحها وإقامة الدّليل على سلامة اختيارها، بعد تُنطع وجهات تُولّى صوبها الوجوه.

وقد أوقفنا وصف جهاز ابن عربيّ الحجاجيّ وما يتضمّنه من آفاق تأويليّة، على استحصال أهمّ الرّكائز النّظريّة التي بنيت عليها التّصوّرات الفلسفيّة من جهة كونها، محاصيل مجرّدة تستند إلى قواعد الاختبار التّأويليّ الّذي يجريه ابن عربيّ على سور القرآن وآيه، ليغنم رموزه المغمورة في اللّفظ ويختصّ بمعانيه المودعة في الحرف، يجلّيها جلاء الخبير العارف الّذي قدّر حاجات جمهوره ونصّر مقتضب متقبّليه، يروم تبديل تصوّراتهم ونظْمنة عقائدهم، حتّى يحصل بينهما توافق ويدرك الخطاب المرسل، مرماه المنذور الدّائر على كتابة القواعد التّأليفيّة الجديدة الّتي توسّع مدارك تحصيل المعنى والوقوف على معالم الحقيقة بما هي شغل أنطولوجيّ وسؤال وجوديّ، يستعيد طرحه الإنسان، فيصطبغ بألوانه ويلتبس بهواجسه ويتلوّن بحاجاته، لذلك عدّ بعض الفلاسفة المعاصرين، الحقيقة عملاً ذاتيًا محضاً ذا وجوه وهيئات، ترسم ملامحها وتختزل أسماءها.

وحتّى نقف على أخصّ الاستراتيجيّات الّتي أدارت خطاب ابن عربيّ التّأويليّ، نعقد كلاماً على السّياسات الخطابيّة الأنطولوجيّة، باعتبارها مآلاً حقيقيًا تؤدّيه القواعد الاختباريّة والأصول الأداتيّة الّتي حدّد بها ابن عربيّ، مسالك بحثه الحقائق القرآنيّة وأدار على محورها، إشاراته التّأويليّة الّتي استمدّها من أصول حوزها واغترفها من مصادر تعقّلها، بعين قلبه الفائض الممتدّ تصهرها في مرجل خياله، بوتقة خلق وبؤرة تصنيع يجيز الحقائق الممنوعة ويرشّح المعاني مستحيلة[17].

ولقد قادنا منطق النّمذجة والتّنظيم، إلى تحصيل أربعة استراتيجيّات أنطولوجيّة، مثّلت في نظرنا، **الأصول المآليّة الحقيقيّة** التي ينوي ابن عربيّ توصيلها إلى جمهوره والاحتجاج لصحّتها، منتهيات ناجعة وحقائق قاطعة، ترشد صحب السّفر وتهدي ذوي الحيرة، إلى لطائف الإشارات ودقيق العبارات.

(17) عن عمل الخيال في فلسفة ابن عربيّ وفكره، راجع كوربان (هنري)، (مرجع سابق).

* من «الجدل الصّاعد» إلى «الجدل النّازل»/ أنسنة الحقيقة وعودة الإرادة المسلوبة

لقد صرنا نعقل بعد أن اختبرنا المجريين التّفسيريّين: مجرى الرّواية والأثر ومجرى الدّراية والنّظر، باعتبارهما مجريين ممثّلين نمطين حِجَاجيّين ورؤيتين للعالم مفردتين ووجهين من وجوه الحقيقة الغائمة في المتن القرآنيّ، يعتقد كلّ مفسّر/ مؤوّل امتلاك أسرارها وكتابة أغوارها، أنّ حركة السّعي إلى الحقيقة في هذين المنظورين، إنّما هي حركة صاعدة من أرض الوجود إلى سماء الغيب[174]، بما هي كناية عن سكن الحقيقة المتعالي وموطن المعنى المرتفع الّذي لا يعلمه إلاّ الله، لتمام منزله ولا يعقل أبعاضه، إلاّ من اصطفتهم القرائح الربّانيّة من الرّسل والنّبيّين، أجساماً مقدّسة تتوسّط بين السّماء والأرض، بين الحضرة والغيبة، بين الفناء والخلود.

لذلك كان الاتّصال بالحقيقة لدى الأثريّين والنّظريّين، اتّصالاً توسيطيًا، لا اتّصالاً مباشراً، إذ إنّ روّاد الطّبقة الأولى، يجعلون بينهم وبين حقائق النّصّ القرآنيّ، سلطة الأثر، (رجالاً وأعمالاً وأقوالاً)، برزخاً فاصلاً وحكماً مشرّعاً، يجير المعنى ويزكّي الحقائق الواجبة الّتي يعتبرها المفسّر المأخوذ بهذا المنهاج، تحقيقات نهائيّة لتقدير تأويليّ مطلوب، يسوق على تمامه البراهين ويحشد على نجاعته الأدلّة، لاستهداف إرادة المتقبّلين حتّى يقتنعوا ويؤمنوا.

أمّا روّاد الطّبقة الثّانية، فقد غيّروا الأثر المحسوس بأثر مجرّد، نعني العقل كفاءة نظريّة فلا تصحّ الحقائق إلاّ إذا استقامت عقليًا واستتمّت نظريًا.

---

(174) لقد أوقفنا تدبّر المتن الأثريّ والمتن النّظريّ على حاصل تأويليّ مفاده أنّ حركة السّعي إلى الحقيقة في هذين المنجزين التّأويليّين، إنّما هي حركة تتّجه من أسفل الوجود إلى أعلاه، عبر واسطة النّصّ القرآنيّ، باعتباره ترجمان الحقائق وجماعها، ولكنّ الأمر ذاته مختلف عند ابن عربيّ، نسمّاه إلى الحقيقة مسعى لا توسيطيّ بل هو مسعى حلوليّ، تكون حركته عكسيّة في عروج متخيّل تستدعي فيه السّماء (كناية عن الحقائق المتعالية)، ضيفاً على قلب الصّوفيّ، فبدل العروج إلى الحقيقة تحلّ هي ذاتها في قلب طالبها، حتّى لا تمايز، وتتوطّن في كيان رائدها، حتّى لا تنافر.
وبذلك تغدو حركة السّعي إلى الحقيقة في مجاري الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، حركة تختزل موقفاً من العالم وأشيائه ورؤية في الكون ورموزه، كما تترجم جدل الحقيقة ينعتها تعدّد الوجوه ويسمها تباين المنطقيّات، لذلك لا تنفي التّصوّرات بعضها البعض، بل تتكامل وتتنامى، تسترسل وتنتظم، لتؤدّي بعضاً من قلق الإنسان وتترجم طيفاً من غيب المصير، تصوّر ملامحه ولا يتسنّى إدراكه.

وقد اعتبرنا هذا النسق التأويلي، خروجاً حاسماً حرّر العمل التأويلي من أسر السلفيّ، إذ أبدله بالجواز المنطقيّ والنّمام العقليّ الّذي استرذت بمقتضاه ...ن المؤولة ـ بعد أن كانت غائبة معدمة، تحجب كفاءتها سلط الرّجال ـ إرادتها ...ماوية وقدرتها المحجوبة.

ولكن رغم هذا الخروج عن سُمُوت الأثريّين، بقي المعنى القرآنيّ معنى ...سوراً بجوارح الإنسان (سلط الرّجال/المَلَكة العقليّة) وهو ما ناد العارفين ...لحقائق إلى إعلان انشقاقهم عن تأويلات الأسلاف، إذ اعتبروها تأويلات رسوميّة ...لم تجز ظاهر اللّفظ إلى غوره ولم تتعدّ سطح الحقائق، إلى عمقها.

وقد بدا هذا الانشقاق، أشكالاً تعدّدت ومظاهر تنوّعت[175]، ترجمت هوس ...الطّبقة بتبديل الأنساق العقديّة المألوفة بأنساق تحدثها طبيعة النّصّ القرآنيّ، ...ك جامعاً وعالماً رمزيًّا مشخناً، وهو ما غيّر نظام حركة السّعي إلى الحقيقة الّتي ...تعد وديعة جاهزة تحفظها صدور الرّجال أوتحمّلها عقولهم، بل صارت إمكاناً ...ي وحاصلاً يستجمع من اقتدار المريد على السّفر والتنقل من حال إلى حال ومن ...مقام إلى مقام، من كلّ طور تستحصل هيئة تحقيقيّة وبعد كلّ حال نجوز مشاهدة ...ذوقيّة تترجم وجهاً من وجوه الحقيقة الّتي عدّها المريدون، ملكهم المقصور ...عليه وغنمهم المختصّ بهم، لا قسمة في ذلك ولا تنازع.

وهو ما أجاز لهم نفي الوسائط الّتي كانت تحول بين الحقيقة وتحقّقاتها، ...يث من خلال فكرة الحلول الّتي ماهت بين الذّات الخالقة والذّات المخلوقة، ...مدعاة لا تعدم الخصائص ولا تنفي الفرائد، بل تقرّب بين كلّ ذات، تقريباً

---

[175] عن مظاهر الانشقاق ومواطن الافتراق بين النّسق العرفانيّ والنّسق البيانيّ، في تعلّق الكلمات بالأشياء وسياسة العالم وتدبيره، راجع عملنا حول بلاغة الخطاب في ديوان ترجمان الأشواق لمحيي الدّين بن عربيّ، (مرجع سابق)، وقد أحصينا مظاهر الانشقاق في مظهرين بارزين:
- المظهر العلاميّ
- المظهر الأنطولوجيّ الوجوديّ
وهو ما أكسب هذا النّسق، ضرباً من الفرادة ونوعاً من الانمياز، جعله فكراً دالاً على الذّوق متلبسا بالإحداث، توسيعاً لدوائر الإدراك وتتميماً لوجوه الحقيقة.

يحصل من جرّائه امتلاك الإمرة الرّمزيّة الكافية الّتي تجوّز للمريد قول حقائق الله المودعة في نصّه، المرقومة في كتابه.

فبعد أن كان مسعى الحقيقة صعداً، غدا نزلاً وهو ما يعني أنّ دعاة المذهب العرفانيّ، إنّما أضمروا وهم يذلّلون طرائق السّعي إلى الحقائق الوجوديّة، سياسة خطابيّة تجعل الحقيقة كياناً مؤنساً يحويه قلب المريد ويتوحّد به، كما تصيّرها حاصلاً ثقافيّا من إبداعات الفرد المتوحّد، وبالتّالي تعود للحقيقة مع روّاد هذه الطبقة، إرادتها الّتي سلبتها إيّاها مؤسّسات التّمركز حول الحضور الأثريّ أو الضّبط العقليّ، باعتبارها مؤسّسات أدارت الحقيقة زماناً وشرّعت لوجودها أواناً، أزرها في ذلك فاعلون اجتماعيّون امتلكوا الإمرة الرّمزيّة واختصّوا بالنّفوذ المؤسّسيّ الّذي منه استمدّوا قوّتهم ومن نبعه متحوا أقوالهم الّتي سرت في النّاس، حججاً وفي المتقبلين، براهين على صحّة الاختيار وأدلّة على تمام التّأويل.

إنّ انخراط ابن عربيّ، في هذا الجدل التّأويليّ المحدث الّذي ينزّل الحقيقة إلى أرض الحضرة والحول، يعكس انفعال هذا المنحى التّأويليّ بحقيقة أنطولوجيّة مفادها أنّ الإنسان «عالماً صغيراً» فيه ما في الله «عالماً كبيراً»، من الإرادات الفاعلة والملكات الكاشفة الّتي تمّحي بها حواجز التّوسيط (التّوسيط البشريّ/التّوسيط العقليّ) من جهة كونها، أدلّة منع وعلامات حجز، لتحلّ محلّها أكوان، يحدثها توق الاتّصال بالمنابع الصّافية والأصول الخافية، تكون شاهداً على إرادة المريد، إذا أراد وقوّة الطّالب، إذا طلب إحضار السّماء، في ضيافة الأرض، حيث لا حواجز ولا فروق، جواز استخلاف وأمارة تنبّؤ[176].

* من الإنسان المتشظّي إلى الإنسان الكامل/ردم الهوّة ورأب الصّدع

لقد عمد ابن عربيّ وهو يؤوّل سورة البقرة إلى رسم معالم «إنسان جديد»، تتجاوز ملامحه، ملامح «الإنسان الموروث»: إنسان المنظومة الأثريّة وإنسان المنظومة النّظريّة، من جهة كونهما منظومتين تأويليّتين، تحدّان الإنسان حدّاً قطاعيّا وتسمانه وسماً جزئيّا، يعلو فيه شأن ملكة على حساب ملكة أخرى والحال أنّ

(176) للوقوف على هذه المشاغل وغيرها، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وكذلك، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجع سابق).

...إنسان ملكات متكاملة وكفاءات متظافرة، لا ينفي بعضها بعضاً.

وقد تجلّت هواجس المتصوّفة عامّة وابن عربيّ خاصّة، في نحت معالم ...إنسان الجديد، من خلال مفهوم «الإنسان الكامل» وما يرشح به من دلالات ...رمزيّة، تعلي الشأن الإنسانيّ وتجعله ذاتاً فاعلة في الوجود، تؤوّل الكلام الإلهيّ ...تأويلاً يكشف خباءها ويجلّي مضمرها[177]، لذلك كانت اعتراضات المتصوّفة على ...علماء الرّسوم من طبيعة أنطولوجيّة، نظراً إلى اعتقادهم في مدى استغراق النصّ ...القرآنيّ الوجود كلّه وتضمّنه السرّ جلّه، فهو جماع الحكم الإلهيّة والواردات الربّانيّة ...التي لا يقدر على فكّ ملغزها وتذليل عقباتها، سوى الأفاضل والأخيار من حملة ...السرّ ودعاة السّفر، ضمنوا التوحّد مع الفاعل الأوّل، فتنزّلوا في دائرة حضرته، ...حيث علموا كلّ شيء، لا حجاب يفصل ولا حاجز يمنع.

فكانت ـ استناداً إلى ما يبسطونه من وقائع التّحكّم والاستخلاف ـ، إشاراتهم ...التأويليّة، أنواراً قدسيّة تقذفها الذّات الفاعلة في قلوبهم، حِكماً وحقائق يهتدي بها ...الغير ويبصر من خلالها، من ضرب على قلبه، نقاب الجهل بأسرار تلك الحكم ...ومكامن تلك الأنوار. وهو ما جعل العمل التّأويليّ في دائرة الاعتقاد الصّوفيّ وفي ...مجال التّبصير العرفانيّ، حدث خلق وصنعة إحداث، لجملة من القيم التّأويليّة ...التي تستمدّ أصالتها من مصادرها المانحة، المعتلية كلّ علوّ والمتصدّرة كلّ ...تصدير، فاختصّت بالابتداء الأوّل: ابتداء الحقائق واجتلاب المعاني.

وقد قضى هذا التّصوّر النّظريّ الموغل في التّجريد الفلسفيّ، أن توسّع ...القدرات الإدراكيّة، توسيعاً يرفع منازلها ويضمن لها إدراك الحقائق الكلّيّة الّتي ...تضمّنتها حروف القرآن، مراتب وجوديّة ومدارج أنطولوجيّة، تختزل تلك الأسرار ...وتختزن تلك الأنوار.

فالإقرار بقصور الآلة العقليّة، لا يعني نفيها أو إعدامها، بقدر ما يعني ...تحفيزها لإكمالها، بمدارك القلب، مجالاً تختبر داخله الحدوس ومشعاً تتنزّل في

---

(177) عن مفهوم الإنسان الكامل ومتعلّقاته الأنطولوجيّة والفلسفيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً: ...الكحلاويّ (محمّد)، الحقيقة الدينيّة من منظر الفلسفة الصوفيّة، (مرجع سابق)، وخاصّة ...المقدّمة، ص9، وكذلك الخاتمة، ص134-136.

أعماقه الحقائق، فتصطبغ بالإمكان وتتّسم بالتحرّر الّذي يضمن لها حقائق الرّموز الحرفيّة وإشارات المعاني اللّدنيّة، مطلباً يُرتجى وغنماً يقدّر تصديقه، حتّى تحصل القناعة وتجوز الطّاعة ويفعل الخطاب فعله، تأثيرا في المدارك وبنية للعوالم المتصوّرة، سكنا أليفا، يردّد أنموذج الخلود الأبديّ الّذي ينعدم منه العنف ويطمس داخله القهر: عنف الإفناء وقهر الصّمت.

ومن ثمّة بدا مشروع ابن عربيّ التّأويليّ، مشروع فرد، وعى وطأة التّكليف الإلهيّ بضرورة تدبّر علامات الكون والتّبصّر برموزه، حتّى يحصل الاستخلاف، تامّاً والاصطفاء مستكملاً.

فكأنّ ابن عربيّ يروم من وراء تلك المساعي الإقناعيّة كلّها، درء تعارض المَلَكات الإنسانيّة (العقل والقلب)، درءاً كليًّا، يحرّر الفرد المؤمن بجبروت المطلق، من التّصدّعات الوجوديّة الّتي أحدثها «دعاة الظّاهر» أو «حكّام العقل»، أغرتهم الرّسوم فلم يقفوا على السّرّ وأوهمهم بيان الواقع، فضربوا صفحاً عن الباطن المخفيّ[178].

لقد استطاع ابن عربيّ أن يقنع جمهوره، بميلاد هذا الإنسان المحدث الّذي رُتِب صدعه واستُكملت أجزاؤه، فعادت إليه كليّته الّتي أعدمتها مطارق «وهم الامتلاك» وشتّتها معاول «احتكار المنازل»، فصيّرتها أشلاء، متناثرة وأبعاضا متنافرة، رذّدت عنف التّصارع وترجمت حقائق التّنازع.

• تحقيق العدل الأرضيّ/قتل الظّلم وإعدام العنف

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ فلسفة ابن عربيّ قائمة أساساً على مراجعة الإرث التّأويليّ الّذي كرّسته مؤسّسات الاعتقاد الأثريّة أو الكلاميّة وذلك من خلال لفت أنظار المتقبّلين إلى نواقص ذاك الإرث تعامليًّا وأنطولوجيًّا.

وهو ما يعني إثبات «الفساد المعنويّ» و«الانحراف الحقيقيّ» اللّذين بدءا بعمران الكون وبسودان العالم المختزل في النصّ القرآنيّ، جماع وجود ومخزن حقائق.

---

(178) عن حقيقة هذا التصوّر، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، وكذلك، هكذا تكلّم ابن عربيّ، (مرجعان سابقان)، وكذلك عبد الرحمان (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، (مرجع سابق) وخاصّة، الباب الثّالث (العقل المؤيّد وكمالاته)، ص117-220.

ومن ثمّة ألحّت على ابن عربيّ، مهمّة تحقيق العدل الأرضيّ ونثل كلّ مظاهر العنف الرّمزيّ الّذي كانت تمارسه سلط الأمر والنّهي على الملكات الإدراكيّة، فبدل أن تحرّرها حاصرتها وبدل أن تعتقها كبّلتها، فضاعت الحقائق وبعثت الودائع في لغط الادّعاء وفي محيط القصر والإرغام.

ولا غرابة أن نجد ابن عربيّ في سفر فتوحه، يوظّف «المهديّ المنتظر»، بوصفه مخلّص الأمّة ومعتق الرّقاب من جبروت الظّلام وسيادة العنف[179].

فكأنّ كشف المعنى المخبّأ في سور القرآن وآيه، كشفاً رمزيًّا، أمر يتضمّن فكّاً من الأسر العلاميّ والتّكبيل المرجعيّ الّذي لا يترجم المعاني الأصيلة في حروف القرآن، بل يقرّب مظاهرها الخادعة ويقف على هيئاتها الزّائلة.

وتحقيق العدل الأرضيّ، غاية دونها مقاصد أخرى، تقضي أن يقام دين الله في الأرض، ويتأسّس علمه، يبشّر به الأصفياء من ذوي السرّ وأصحاب القصد، بعد ارتفاع أديان الزّور وشرائع العنف الّتي كرّستها حاجات بشريّة إلى السّيادة والتّملّك، غيّبت نسب الحقائق الصّريح وأعدمت ملامح الدّين القويم، شرطاً من شروط إعدام العنف المنبثق من المفاضلة العقديّة الّتي تنادي بها جماعات الضّون والسّود.

وما نداء ابن عربيّ نداءً عالياً، بضرورة توحّد الأديان كلّها نظراً إلى اتّحاد مصدرها واجتماع مقاصدها، إلاّ دليل على توق الشّيخ الأكبر إلى نحت معالم كون رحب الحدود يضمّ العقائد كلّها لا شقاء ولا ضيق[180].

---

[179] راجع كتاب الفتوحات المكيّة، (مصدر سابق).

[180] عن حقيقة وحدة الأديان، راجع ابن عربيّ (محيي الدّين)، فصوص الحكم، اعتنى به الشّيخ الدّكتور عاصم إبراهيم الكيّالي، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 2003،

وقد ورد في كتاب شرح فصوص الحكم الّذي ألّفه مصطفى بن سليمان بالي زاده الحنفيّ المتوفّى سنة 1069 هـ وقد وضع حواشيه الشّيخ فادي أسعد نصيف، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2/ 2003، أنّ الفصّ في كتاب فصوص الحكم، ورد على أربعة معان:

«أحدها: الفصّ الكلمة (...) وثانيها: الفصّ القلب (...) وثالثها: الفصّ الحكمة أي العلوم المنتقشة في أرواحهم وإن شئت قلت في قلوبهم (...) ورابعها: الفصّ *

وبهذا تخرج المسارات الحجاجيّة المرسومة في خطاب ابن عربيّ التأويليّ، عن حدود الشكل وضيق العلامة، لتغدو فتوحاً تأويليّة تتضمّن مقاصد وجوديّة تحرّر الذات المؤوّلة من أسر التبعيّة والتعلّق بالوسائط، لتجعلها ذاتاً فاعلة تبني معالك المعنى وترسم ملامح الحقيقة.

• تسخير الرّموز القرآنيّة وبناء العوالم الممكنة/السّكن الأليف

تعتبر حروف القرآن في معتقد ابن عربيّ التّأويليّ، كنوزا رمزيّة كلّ حرف منها دالّ على حقيقة معيّنة ومرتبة وجوديّة معلومة[181]، لذلك فإنّ كشف خباء تلك الحروف لا يكون بعلم موقّف على الأسلاف، لقرب عهدهم بزمان الوحي، صفت مداركهم وزكت ملكاتهم، أو بعقل ممنطق يقيم الحدود ويرسم المعابر، بل ضامن تلك الأنوار التأويليّة إنّما هو القلب، اتّسعت دوائر إدراكه وتنامت إمكانات خياله، واسطة خلق وآلة تصنيع.

فكأنّ تسخير الحروف القرآنيّة، أمر لا يتمّ إلاّ إذا أدرك المؤوّل حقيقة تلك الحروف الرمزيّة ووقف على أدوارها في إقامة العوالم الممكنة الّتي يتخيّلها الصّوفيّ، فضاءات تسكن فيها الحقائق ومحيطات تتنزّل داخلها المعاني.

وهو ما جعل التّأويل الصّوفيّ، تأويلاً يتجاوز عتبة التّفسير والبيان ليحلّ في دوائر الكشف والعرفان، فتغدو بذلك معاني السّور والآي، إشارات ترد على العارفين، أنواراً مقذوفة وإلهامات مبعوثة، لا يعلم أسرارها إلاّ ذوو السرّ ولا يدرك أغوارها إلاّ ذوو الوجد وأصحاب الوارد، اكتملت مداركهم بالأسفار والتأمت جوارحهم بالأفكار، تردّد في النّفس توقاً مخفيّاً لبناء نغم وجوديّ يبذل العنف سكينة والشّتات انسجاماً، وهو ما يجيز للعارف المسافر في إمكانات خياله وجوازات وارده، أن يتصوّر ملامح السّكن الأليف الّذي هو في المنتهى والتّحصيل، افتراض تأويليّ وتخمين تصوّريّ، يُحدس ولا يُعقل، يُتخيّل ولا

---

* خلاصة الحكمة، ص18.

وكذلك الكحلاويّ (محمّد)، الحقيقة الدينية من منظر الفلسفة الصوفية، (مرجع سابق)، الفصل الثالث، (وحدة الأديان في تصوّف ابن عربيّ)، ص95-133.

(181) عن مراتب الوجود وما يوافقها من الأسماء الإلهيّة والحروف اللّغويّة في تصوّرات ابن عربيّ الفلسفيّة، راجع، الفتوحات المكيّة، (مصدر سابق)، ج1، ص203-273.

ـيب، لأنه في حيّزات الإمكان وفي دوائر الغيب.

ولمّا كانت تلك طبائع الحقائق المطلوبة غيماً ممكناً وحدساً مفترضاً، دعت ضرورة التأويلية، ابن عربيّ إلى تتميم النّظم الإدراكيّة العقليّة بنظم إدراكيّة قلبيّة، ومنه خيال خلّاق، يسمّي ذلك الغيب الغائم نعني الحقيقة، تسمية تقرّبها من أمل وتدنيها من الجوهر الّذي يبقى مرسماً تأويليّاً بِقَبل إضافة المعالم وإسناد تزمينات[182].

فكأنّ الحقيقة، هي المسبّب الوجوديّ الأوحد في بقاء الذّات البشريّة، قيد ـتعي ورهن الانفعال، بما يستجدّ عليها من حاجات الحياة تلهيها وتأخذها ومن ريب الدّهر نهزّها وتضجرها، لذلك تاقت نفس الكائن إلى تصوّر عوالمه الممكن ـبحث معالم سكنه الأليف، يستدلّ عليه حِجَاجاً ويبرهن على إمكانه جوازاً، ـحيه قرب الحدوث ويدفعه أمل الخلاص.

---

(182) عن الخيال الخلّاق ودوره في صناعة فكر ابن عربيّ الإبداعيّ والتّأويليّ، راجع كوربان (هنري)، (مرجع سابق).

خواتم الفصل الثّالث

لقد قادنا اختبار الخواصّ الحجاجيّة الّتي يتقوّم بها خطاب ابن عربيّ التّأويليّ، إلى جملة من القضايا نجملها في الخواتم التّالية:

*** في أنّ الحجاج من جهة كونه إجراءً خطابيًا محضاً، موصل، إذا مورست قواعده، إلى بنية العقائد وتشييد العوالم الممكنة**

نعتبر الحجاج في سياق مبحثنا هذا، متصوّرا مجرّدا أو كفاءة برهانيّة مشتركة بين كلّ المفسّرين الّذين مثلنا بهم رؤوس مذاهب أو أعلام تأويل، لذلك فإنّ المفسّر/المؤوّل يجري، وهو يحتجّ أو يبرهن، يرشّح أو يُبكّت، كفاءات حجاجيّة لا يسمّيها تسمية اصطلاحيّة، بل يصرّف مظاهرها تصريفاً نصيًّا، يرتجي من ورائه تحقيق نذوره الإقناعيّة أو هواجسه البرهانيّة الموجّهة صوب كيانات المتقبّلين، يُذعِنون إلى إعمار العوالم الّتي صنعتها آلة المُحاجّ وافترضها تدبيره.

وبذلك استقام أمر الحجاج في تأويل ابن عربيّ سورة البقرة، على إعادة تشكيل الواقعين التّأويليّين، واقع التّأويل الأثريّ وواقع التّأويل النّظريّ، تشكيلاً يكشف قصورهما العمليّ/الأداتيّ والأنطولوجيّ الوجوديّ، من خلال معاينات تأويليّة يجريها ابن عربيّ على سور القرآن وآيه، يضمن من خلالها إقناع جمهوره وطاعة متقبّليه.

فهو بذلك يعدم عوالم ويشيّد عوالم أخرى، يقيم عليها دلائل الصحّة ويحشد لها براهين الجواز، حتّى تستقيم حقائق وتستوي يقينيّات تقول خباء النّصّ القرآنيّ وتترجم السرّ الإلهيّ الّذي تحمّله الكلام المقدّس وانطوت عليه رموزه.

وهو ما يجعلنا نعتبر، من باب الجواز ومن جهة الإمكان، الحجاج آلة تأويليّة، تصنع النّذور الممكنة وتبني العوالم المتوقّعة، مساكن للحقيقة ومواطن للمعاني الّتي قدّر المفسّرون/المؤوّلون امتلاكها، إذ فسّروها، واحتكارها إذ أوّلوها

بعد ما أحدث بينهم التنازع وجوّز الافتراق الّذي كان مدخلنا في كتابنا هذا نختبر مكوّنه ونتأوّل مقاصده.

وفي أنّ الهياكل الحجاجيّة المستعملة في سياق البرهنة، إنّما هي أشكال متصفة بالخواء، منعوتة بالافتقار

إنّ هذا الادّعاء التأويليّ، يجد مصداقه إذا تدبّر الباحث كلّ الهياكل الحجاجيّة المستخلصة من اختبارات التأويل والمستجمعة من حدوس السادة الّتي أجروها على النماذج التفسيريّة الممثّلة، لذلك قد تتوحّد الهياكل وتتماثل الحجج من جهة كونها أشكالا خاوية من الدّلالة وكيانات فارغة من المعنى (حجّة السّلطة/ حجّة التفريغ/ حجّة الدّمج والضمّ...) في جلّ المجاري التفسيريّة، لكنّها تفترق بما تشحن به تلك الأشكال من قيم تأويليّة ومقاصد تصوّريّة وخلفيّات عقديّة، تبني الفروق بين كلّ مجرى وترسم الحدود بين كلّ تأويل.

ولمّا كانت تلك حال الأشكال الحجاجيّة والوسائط البرهانيّة، فإنّ ابن عربيّ قد شحنها بخواصّ المعتقد العرفانيّ[183] المتّصف بجملة من الأصول النظريّة والمبادئ التأويليّة أهمّها:

- القلب بدل العقل
- الباطن بدل الظّاهر
- الخيال بدل الواقع
- الرّمز بدل المجاز
- التوحّد بدل الافتراق

وهذه الأصول في كلّيتها، مبادئ تأويليّة انعكست في الخطاب وتجلّت في المقاصد ونظّمت علاقة ابن عربيّ محاججًا/ مؤوّلاً، بعالم النصّ مختبراً تقاس في ضوء نجاعة تلك المبادئ، من جهة كونها مداخل ضروريّة للظّفر بقداسة المعنى

(183) عن العرفان وخصائصه الفلسفيّة العامّة، راجع تمثيلاً لا حصراً: هالم (هاينس) (Halm Heinz)، الغنوصيّة في الإسلام، ترجمة الباش (رائد)، مراجعة صالح (سالمة)، منشورات الجمل، 2003.

وكمال الحقيقة، لذلك قضى مقام استعمال الحجج وتوظيف البراهين، أن ينظّم المُحاجّ عالمه الاستدلاليّ وفق منطق داخليّ صارم، يقوّي النّجاعة الخطابيّة النّاجمة عن مواقف ابن عربيّ التّأويليّة حول معاني القرآن وحقائق سوره.

ومن هذا المنطلق بدت كلّ الهياكل الحجاجيّة الموظّفة في أسيقة البرهنة والمدمجة في مقامات الاستدلال على الأقضية التّأويليّة المرادة، أشكالا خاوية مثلها مثل مقولات القصّ والسّرد (الشّخصيّة/ الفاعل القصصيّ/ المساعد/ المعرقل..)، يصبّ داخلها المُحاجّ/المؤوّل مقاصده الاعتقاديّة وتصوّراته العالم والأشياء، وفق رؤى مخصوصة وإضمارات أستراتيجيّة معلومة، تلوّن تلك الهياكل وتسم تلك الأشكال، إذ تمنحها أسماءها وترفع عنها نعت الافتقار ومغبّة العوز، وذلك من خلال تصيير تلك الهياكل الحجاجيّة، فواعل حقيقيّة توجّه المسار التّأويليّ وتُبْنِين عوالم الاعتقاد الممكنة.

• في أنّ المجرى التّأويليّ الإشاريّ البصريّ، مجرى تأويليّ قائم على هاجس تتميم المدارك وبناء ملامح الإنسان الكامل

يبدو هاجس ابن عربيّ التّأويليّ، متأسّساً على فلسفة تتميم المدارك الإنسانيّة[184] الّتي قصرتها دوائر الاعتقاد الحاكمة (الدّائرة الأثريّة والدّائرة النّظريّة) على أصل إفراديّ واحد لا يقبل التّعديد ولا يتحمّل التّعديد: السّلف لدى الأثريّين والعقل لدى النّظريّين.

وهو ما بدا في تصوّرات الشّيخ الأكبر النّظريّة، ضرباً من حجز الإرادة النّافذة أبدا إلى مكاشفة الجواهر المرقومة في الوجود المتعيّن (العالم والكون) أو في الوجود المكتوب (القرآن) مكاشفة تقف على أصولها الحقيقيّة وتدرك مظانّها الأوليّة الّتي دوّنها الصّانع الأوّل في غيبه، سرّاً أبديًا يميّز اختصاصه ويشير إلى إرادته المطلقة، الأمر الّذي جعل شيخ الطّريقة الأكبريّة - وهو يجرّب أسفاره في مجاهل المحدثات - يقف على قصور الآلة العقليّة المختصّة بالظّاهر المرسوم الّذي لا يرتقي في معتقد أهل الطّريقة، إلى مصاف المراتب المطلوبة، بل يقف عند أظهرها

(184) عن حقيقة هذا الأمر، راجع عبد الرحمان (طه)، العمل الدّيني وتجديد العقل، (مرجع سابق).

... وأوهاها عرفاناً، فلا يقول سرّها ولا يجاهر بعمقها.

كما آل التقدير بابن عربيّ وهو المشغول برتق الفتوق التّأويليّة ورأب ... الوجوديّة الّتي أحدثها الخصوم وشرّعها الدّعاة، إلى استبدال السّلطان ... المنقضي بالسّلطان الأبديّ الدّائم، لذلك منح «إشاراته التّأويليّة» وتأمّلاته ... وجوديّة» و«فصوصه الحكميّة» من منابع لا تنضب ومصادر لا تموت وفي ذلك ... عمل رمزيّ ثريّ، يوصّل به ابن عربيّ الفعل التّأويليّ المشغول بالأقاصي والمأخوذ ... وراء التّخوم، يجعلها سند عرفانه ودليل برهانه[185].

فكأنّ ابن عربيّ يريد من خلال إقامة دليل الصحّة على تأويلاته، أن يجعل ... الفعل التّأويليّ باعتباره عمل تكليف وحدث تعنيف، عملاً منذوراً للمطلق يتصف ... ويختصّ بخصائصه، حتّى يدرك طالب الحقيقة، غنم الطّلب إدراكاً تامّاً ... لا نقص ولا احتياج.

وهو ما يشرّع للمحتاج/ المؤوّل، الاتّصاف بما اتّصف به - في مقامات التّنظير ... الكوني - الإنسان الكامل «الّذي خلقه الله على هيئة مثاليّة فكان مرآة له، وهو ... ممتدّ من آدم إلى محمّد»[186]، ذلك الإنسان الّذي لا تقدر على حدّه العقول. لأنّه ... رمز أنموذجيّة، تحاكي توق الفرد البشريّ إلى السموّ، مرتبة والحقيقة مغنمة يفي ...

---

[185] عن التّأويل وطفوسه: حقائق وحدوداً، راجع:

Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation*, op. cit.

وقد بسط إيكو في كتابه هذا، مشغلين تأويليّين أساسيّين:

- مقاصد الأثر L'intention de l'œuvre وما تطرحه من حدود تأويليّة.

- دلالة النّصوص وتأويلاتها.

ولكنّ الملاحظ في مغامرة ابن عربيّ التّأويليّة أنّها مغامرة قصوى تنمي للمريد المقتدرة كلّها ... في هتك الحجب وملامسة الأقاصي التّائهة في أعماق اللّفظ القرآنيّ ودهاليز المعنى ... القرآني، باعتباره معنى مطلوباً وأملاً منشوداً تضرب لأجله كلّ الحدود وتهتك كلّ الحواجز.

ولمّا كان التّأويل فعلاً سياقيًا، جاز أن نقيم الفروق بين تأويلات الإرث المسيحيّ ... وتأويلات الإرث الإسلاميّ، نظراً إلى اختصاص كلّ نسق بخواصّ النضاليّة تعود إلى ... طبيعة الزّوائد الحضاريّة والمؤثّرات العقديّة الّتي تنطبع بها المقاصد وتتلوّن تقديرات ... الإنسان، بسوس وجوده ويكتب تاريخه الذّاتي الممكن.

[186] الكلاوي (محمّد)، الحقيقة الدينيّة من منظر الفلسفة الصوفيّة، (مرجع سابق)، ص9.

صداها ممتدّاً إلى حين انكشاف الأسرار واندكاك الأسوار الّتي لا يقدّر زمانها عالم
ولا يعيّن مكانها خابر، وإنّما هي نذور تأويليّة وإمكانات تقديريّة، تشهد أنّ الحقيقة
غيب ينعكس في ذات الإنسان المؤوّل، انعكاساً ذاتيًّا محضاً يجوّز بعض تمثيلاته
ولا يقول كلّ جزئيّاته، لذلك تعدّدت وسائط الإدراك وتنوّعت طرائق التمثيل لأنّها
منفرقة في صميمها بوهم الامتلاك، مأخوذة في جوهرها بتحقيق المنزلة المنفردة
الّتي يحاول كلّ مجرى تأويليّ استرداد أصالتها على هيئة لا تصحّ إلاّ في محيط
اعتقاده ولا تلتئم أسماؤها إلاّ في دائرة اعتباره، كلّ يستدلّ على امتلاكها بآلة وكلّ
يبرهن على حيازتها بعلامة تسمها وسم التيقّن وتنعتها نعت الاختصاص.

خاتمة الباب الثّاني

لقد تأسّس الباب الثّاني: **الحجَاج في مجاري الفكر التّفسيري الإسلامي**، على منطق داخليّ موحّد يهتدي بأربعة موجّهات منهاجيّة هي:

- الأطر الحجَاجيّة
- المنطلقات الحجَاجيّة
- التّقنيات الحجَاجيّة
- الاستراتيجيّات الحجَاجيّة

وهذه الموجّهات الأربعة هي خانات تصنيف تنظّم داخلها القضايا الحجَاجيّة المؤتلفة بكلّ مجرى تفسيريّ، تنظيماً ينجم عنه توحيد المنوال النّظريّ الّذي تتحكّم به تصوّرات وترتدّ إلى دوائره المنطلقات، لذلك سيلمس قارئ هذا الكتاب تماثلاً نكتبّ في فصول هذا الباب الثلاثة ولكنّه في الآن نفسه سيقف على ضرب من الاختلاف الدّائر أساساً على استحصال الخواصّ الحجَاجيّة والفرائد الخطابيّة الّتي تسم كلّ مجرى تفسيريّ وتنعت كلّ نظام برهانيّ يستند إليه **المُحاجّ/المؤوّل**، لإثبات مزاعمه وترسيخ مواقفه، يدعو الجمهور إلى التّصديق بها والعمل وفق مواجبها العقديّة والزّمنيّة.

وقد انقادت حركتنا التّأويليّة في هذا الباب، بهاجس مزدوج الغايات: **وجهه الأوّل اختباريّ ووجهه الثّاني مسائليّ** وهو ما سيمكّننا من تحقيق غنم علميّ مداره على توجيه مسار البحث في «**الحجَاج في نماذج ممثّلة في تفسير سورة البقرة**» وجهة تختبر الحدوس المعرفيّة الّتي عرضنا لها في الباب الأوّل، باعتباره بابَ مبادئ ونسائل النّظريّات العلميّة وهي في مقامنا هذا المناويل الحجَاجيّة والأنماط التّفسيريّة والعلوم القرآنيّة من جهة كونها، «عقائد يُعتقد فيها لإحداث نَعَم تحرير ثوريّة» (محمّد صلاح الدّين الشّريف، الشّرط والإنشاء النّحويّ للكون، بحث في

الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، ج2، ص1182).

وهو ما دفعنا، لتحقيق بعض من ذلك الغنم العلميّ، إلى استدعاء أكثر من منوال اختباريّ وذلك تساوقاً مع خواصّ المدوّنات المختبرة وفرائد المصنّفات المنتخلة، أمثلة على تنوّع هياكل الحجاج وأشكال البرهان، على حقائق النصّ القرآنيّ باعتباره، - في العقديّة الإسلاميّة -، نصّاً ينخزل إليه الوجود كلّه انخزال احتواء وتضمّن.

وقد دعانا أمر التّوصيف والاختبار إلى جعل هذا الباب الثّاني باباً طويل المدى، جمّ المقاصد وذلك نظراً إلى انشغالنا بتجلية النّسق الجامع الّذي كان يحرّك الإرث التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ من عهد الطّبريّ إلى زمان ابن عربيّ، من منطلق الحجاج، آليّة برهانيّة وحدثاً لغويّاً مركّباً، ينفعل بالأنساق العقديّة والعقائد المذهبيّة الّتي تثوي وراء كلّ تفسير وتندسّ داخل كلّ تأويل. فتوجّه حركة الحجاج توجيهاً تصطبغ به أنماط الحُجج الموظّفة وتتلوّن بألوانه استراتيجيّات الخطاب المستحصلة.

وحتّى نضمن للقارئ البيان المطلوب، نقيم جدولاً نقارن في إطاره المذاهب التّأويليّة والمناحي الحجاجيّة والوجوه التّحقيقيّة والمآلات الاستراتيجيّة الّتي كانت تثوي وراء الخطابات الضّامنة، ثراءً لا يكشفه إلاّ «عنف تأويليّ» قد يحرج عقائد «سدنة هياكل الوهم»، (للوقوف على هذا المفهوم وما يعلّق به من توابع معرفيّة وإجرائيّة في تحليل الخطاب الدّيني، راجع عبد الرزّاق عيد، سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهيّ، البوطيّ نموذجاً، دار الطّليعة، بيروت، ط1/ 2003)، ولكنّه يفرد إلى استخلاص معالم نظريّة في الأشكال المعرفيّة تصف الهيئات ولا تحاكم النّوايا، لذلك قد تتماهى لغتنا الواصفة في هذا الكتاب، مع مناخ الأعلام والممثّلين، وذلك عائد إلى مقتضيات نظريّة الأشكال (Théorie des formes)، التي تستخلص الهياكل المعرفيّة المشدودة إلى دائرة جذبها، مواقف الرّجال قدّروا الحقائق تقديراً وعبّروا الوقائع تعبيراً، فأوهمهم ذلك، بامتلاك «الكلول» وباحتواء «الأصول»، لذلك اشتدّ تنازعهم وقوي تحاججهم وهو ما وقفنا على إثباتاته ونحن نختبر المدوّنات ونسائل المقتضيات الّتي ترشح بها أشكال الخطاب وتترجمها حوامل الأبنية.

«جدول المقارنة بين المجاري التفسيرية والأنماط الحجاجية والمآلات الاستراتيجية في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة»



النمط الحجاجي / المجرى التفسيري	مجرى الرّواية والأثر (الطبري)	مجرى الدّراية والنظر (الزمخشري)	مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)	
الأطر الحجاجية	الاقتناع والتّيقين (- الإذعان، - الطّاعة)	الاقتناع والتّيقين (- الإذعان، - الطّاعة)	الاقتناع والتّيقين (- الإذعان، - الطّاعة)	تماثل واتفاق
المنطلقات الحجاجية	المقدّمات الحجاجيّة/ منطلقات الابتداء	المقدّمات الحجاجيّة/ منطلقات الابتداء	المقدّمات الحجاجيّة/ منطلقات الابتداء	تماثل واتفاق
التقنيات الحجاجية	شكل مجزّء+مضمون عقدي أثري	شكل مجزّء+مضمون عقدي نظري	شكل مجزّء+مضمون عقدي إشاري	تماثل شكلي/ اختلاف مضموني
الاستراتيجيات الحجاجية	إقامة الملك الأثري: «الحقيقة إرث موقف» وجه تحقيقي (1)	إقامة الملك النظري: «الحقيقة قيمة تعقل» وجه تحقيقي (2)	إقامة الملك العرفاني: «الحقيقة هبة تحدس» وجه تحقيقي (3)	تمايز وتباين

تماثل تام — تمايز جزئي — تمايز تام

إنّ النّاظر في المعطيات المقدّمة داخل هذا الجدول البيانيّ، لَظافرٌ بجملة من المحاصيل التّأويليّة:

- إنّ المجاري التّفسيريّة/التّأويليّة لا تعدو أن تكون سوى تمثيلات صوريّة (Représentations formelles) لحقيقة معلّقة في «اللّوح المحفوظ»، موشومة في «أمّ الكتاب».
- إن تعدّد المجاري التّفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، لا يعكس «وهمنا الباطل» في تعدّد المعنى وسيادة الفكر المختلف، بقدر ما يعكس تنازع «حاملي ألوية النّصرة» على عقيدة التّوحيد باعتبارها عقيدة مثبتة بأنظمة البرهان وطرائق الاستدلال الّتي يطوّعها المحاجّ/المؤوّل، لإقناع مناوئيه وطمأنة أنصاره.
- إنّ المجاري التّفسيريّة/التّأويليّة هي إمكانات تحقيقيّة وتمثيلات إنجازيّة للمعنى اللّدنيّ والحقيقة المتعالية.
- إنّ تشاغل المفسّرين/المؤوّلين بأنموذج «المالك الأوّل» و«العارف الأتمّ»، تشاغلٌ يعكس هوساً بإثبات «ذاتيّة الحقيقة» و«فرديّة المعنى».
- أنّ الحِجاج باعتباره تصريفاً خطابيًّا مضمّناً في المتون التّأويليّة المختبرة، إنّما هو آليّة تأويليّة تمكّن المحاجّ/المؤوّل من بَنْيَنة نظم الاعتقاد المكّنة وأنساق التّأويل المدحوضة، بَنْيَنة تشير إلى تصورها الأداتيّ وفراغها المقاصديّ.
- إنّ الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، هيئات ووجوه تتمثّل أثراً موروثاً (الطّبري) وعقلاً موصوفاً (الزّمخشري) وحدساً مقذوفاً (ابن عربي).
- إنّ الهياكل الحِجاجيّة المستخدمة من قبل المفسّرين/المؤوّلين، إنّما هي وجودات متصوّرة توظّف لنصرة النّسق العقديّ الحاضن وتقوية جبروته الاستدلاليّ.
- إنّ الحجج كيانات مجرّدة خالية من المعنى معدومة من الدّلالة، يشغلها المُحاجّ/المؤوّل بالتّصوّرات الذّهنيّة والعقائد التّأويليّة والمحامل الإيديولوجيّة، فتلبّي حاجاتها وينفي افتقارها، فتصير كيانات دالّة وفواعل عاملة، تبني عوالم الإحداث التّأويليّ الممكنة وتنحت ممالك الاعتقاد المتصوّرة.

- إنّ المجاري التّفسيريّة/ التّأويليّة مجارٍ مترعة بأنماط حجاجيّة وأنظمة برهانيّة، يحكمها التّماثل ويسمها الاتّفاق، عدا ما يدرك التّقنيات الموظّفة والوسائط المستخدمة، من خواصّ مضمونيّة تعود في أساسها إلى ما يحدثه النّسق العقديّ الخاصّ، من أعمال وسم وأفعال تخصيص، تنفعل بها الحجج فتصطبغ بأصباغها وتتلوّن بألوانها، كما يكسر نسق التّماثل بين المجاري التّفسيريّة/ التّأويليّة والأنماط الحجاجيّة في السّياسات والاستراتيجيّات، من جهة كونها عقائد مضمرة ونوايا مستورة، تترجم حلم المفسّرين/ المؤوّلين بتشييد «مدائنهم الفاضلة» واسترداد «عروشهم المفقودة» الّتي تختزل كناياتها، موصوفات يمكن أن تتحقّق ونعوتات يمكن أن تثبت.
- إنّ المجاري التّفسيريّة/ التّأويليّة هي «عوالم مفردة» والأنماط الحجاجيّة هي منطقيّات (Logiques) مخصوصة، الأمر الّذي ينجم عنه نفي المزاعم الّتي تقصر المنطق على التّمثيلات العقليّة واعتبار كلّ المجاري التّفسيريّة/ التّأويليّة، تمثيلات خطابيّة ذات منطقيّات فرديّة لأنموذج الحقيقة المتعالية وهو ما يجعل كلّ مجرى تفسيريّ/ تأويليّ وكلّ نمط حجاجيّ/ برهانيّ، كينونة خاصّة ذات معقوليّة صارمة وجواز منطقيّ قويّ.
- إنّ انشغال المفسّرين/ المؤوّلين بالنّصّ القرآنيّ، ليس انشغالاً خالياً من الدّلالة، وإنّما هو انشغال يعكس تنازعهم على تحقيق المنازل الرمزيّة والمراتب الأنطرلوجيّة الّتي يستتمّ بها إيمان الفرد المسلم بلبّي «نداءات السّماء» ويرفع «ألوية الأتقياء» حتّى يُشرعن وجوده ويضمن خلوده داخل مؤسّسات الاعتقاد الّتي تراقب حركة المقدّس وتعيّن فاعليه.
- إنّ اعتقاد المفسّرين/ المؤوّلين في «وهم امتلاك الحقيقة» المضمّنة في النّصّ القرآنيّ امتلاكاً كليًّا، هو الجواز الأصليّ لتعدّد الأنماط الحجاجيّة الّتي تحوّلت هي ذاتها «عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بتقرير الثّوابت».
- إنّ تواصل الحاجة إلى تفسير القرآن أو تأويله، توق متجدّد إلى تجويز الإقامة في «ممكن الوجود» وفي «عالم المتوقّع» الّذي يحاول المُحاجّ/ المؤوّل، إثبات واقعيّته والاستدلال على وجوديّته، من خلال أزر الجمهور المعتقد وطاعة الجمهور الرّافض، تُهيكل آراؤه وتُبْنى تصوّراته.



الباب الثّالث

باب التّركيب والمجاوزة:
الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل

«Je crois que la parole peut changer le 'cœur', c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préférences et de nos prises de positions. En un sens, tous ces essais sont à la gloire de la parole qui réfléchit efficacement et qui agit pensivement».

Paul Ricœur, ***Histoire et vérité***, p. 11



مقدّمة

لقد بنينا تصوّرنا في هذا الكتاب على خطّة منهاجيّة محكمة بمنطق متدرّج، مبتدؤه التوطيئ والابتداء وعموده الاختبار والمساءلة ومنتهاه التركيب والمجاوزة. وهذه الخطّة - لعمرك - ستمكّننا من تنظيم مادّة البحث وتبويب قضاياه النظريّة والعمليّة، تبويباً يمنح القارئ الوضوح المسلكيّ والجلاء المفهوميّ والانتظام الإجرائيّ وهي مبادئ يتقوّم بها العمل الأكاديميّ وبها تهتدي أقانيمه.

ولمّا كان هذا المبتغى اقتضاء من اقتضاءات الاسترسال المنهاجيّ المبنيّ على تنامي الحركات واندياح الدوائر، آلينا على أنفسنا أن تكون مادّته المعرفيّة المقدود منها سداه، مادّة كثيفة يحكمها الاختزال ويسمها التركّز، حتى تحصل غاية التركيب وتستنى بغية المجاوزة[1].

وسنقيم هذا المنتهى التركيبيّ على ثلاثة تنويرات تختزل إليها البنية المعرفيّة التي انشدّ إليها منظور الأطروحة واتّصل بها نظام البرهنة، وهذه التنويرات الثلاثة هي:

- في الحجاج/ الآلة والواسطة
- في الحقيقة/ المآل والمبتغى
- في التأويل وآفاقه/ التوق والنذر وسؤال الإنسان الدائم

إنّ الخوض في هذه الشواغل الدائرة على المثلّث المعرفيّ/الأنطولوجيّ: (الحجاج، الحقيقة، التأويل)، أمر يعتق رقاب الباحثين من أسر الجفاف المنطقيّ

---

(1) عن المجاوزة أصلاً من أصول التفكير الفلسفيّ، راجع في ذلك:
Ricoeur (Paul), *Histoire et vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
وخاصّة حديثة الدائر على *Négativité et affirmation originaire*، ص378-405.

المضمّن في الأشكال الحجاجيّة والأبنية الاستدلاليّة، ليصل منهج طلبهم بمدارات فلسفيّة تناوّل الظّواهر المدروسة باعتبارها واقعا متعيّناً، كما تحدس بالمآل الممكن من جهة كونه محصّلة فعل تأويليّ يهتك المحظور ويعرّي المحتجب (التّأويل وتجربة العنف)[2]. وبذلك يغدو مبحث **«الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة»**، مبحثاً متنزّلاً في عمق التّشاغل الأنطولوجيّ الفلسفيّ و منحشراً في صميم الجدل حول الحقيقة ووجوهها[3]: كيف تصاغ وكيف تصان ومن يعضد رواجها وتنفيقها من الأعوان والسّدنة، يذودون عنها وينتصرون لها.

إنّ هذا التّركيب، إنّما هو جماع ترحّل معرفيّ ابتدأ حدساً واستقرّ اختياراً وسينتهي ضرباً في أفق الممكن والمحتمل، تحرّكه هواجس الإسهام البسيط في كتابة معالم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كتابة تعقلن أنظمتها وتشكلن أبنيتها وتجلّي مقاصدها الاستراتيجيّة، **من خلال رؤية تنعتق قدر الحاجة والمستطاع من سلطان المحاكمة ووهم قيادة الإرادات الفاعلة في التّاريخ**، لتكون رؤية لا تشغلها إلاّ كتابة أنحاء الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ الّتي من بين قواعدها الحجاج من جهة كونه آليّة تهيكل الفهوم وتبني ملامح **«العوالم الممكنة»** الّتي حلم بتشييدها المفسّرون وتصوّرها المؤوّلون، حقائق قاطعة وجوامع ناطقة تقرّبهم من **«العترة الأولى»** وتصلهم بـ**«الأبرار الصّالحين»**، ممّا قضى ضرورة أن تسترفد الحجج ويحمى وطيس المنازعة بين كلّ فرقة فرقة تنتصر لآرائها وتبكّت آراء خصومها ودار الجدل بين النّصّ (القرآن) ومصاحباته (التّفاسير)، دورته المثلومة بعنف التّجادل الّذي لم تحرّكه دوافع إثبات القداسة بقدر ما حرّكه وازع الحفاظ على المنازل والذّود عن المواقع الّتي رشح بها **«الإسلام المؤسّسيّ»** فصارت قوانين حاكمة وحججاً دامغة ترفع في وجه كلّ مناوئ وتشحذ في طلعة كلّ منشقّ يندغم اسمه في أسماء الفاعلين ويخبو صوته في صراخ الزّاعقين، يرسمون الحدود وينعتون الحقائق.

---

(2) عن علاقة التّأويل بالعنف الرّمزيّ، راجع تمثيلاً لا حصراً:
Castoriadis (P), op. cit.

(3) عن الحقيقة من منظور فلسفيّ، قضاياها ومشاغلها، راجع تمثيلاً لا حصراً:
Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, op. cit.

التّنوير الأوّل: في الحجاج/الآلة والواسطة

1 ـ الحجاج رافداً من روافد الفعل التأويلي

لقد آل بنا أمر تدبّر «الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة» إلى محصّلة نظريّة مفادها أنّ الحجاج بما هو إجراء متحيّز في الخطاب، إنّما هو رافد من روافد الفعل التّأويليّ الّذي يجريه المؤوّل على النصّ القرآنيّ يستنطق سوره ويجلّي مستغلق آيه، إذ إنّ المؤوّل لحظة يحاجج خصمه الواقعيّ أو غريمه المفترض، إنّما ينتصر لزعم تأويليّ على حساب زعم تأويليّ آخر اعتقد في فساده وآمن بحدوده.

وهذا الإجراء يجعل الحجاج آليّة تصنع الكون التأويليّ وتبني عوالم الاعتقاد الممكنة، فهذا التّصاهر بين الحجاج عمليّة مركّبة تتجمّع في محيطها كفاءات مختلفة (اللّغة/التّداول والتّعامل/ العقائد والتّصوّرات...) وبين العمل التّأويليّ عملاً يتجاوز حدود «الدّائرة التّفسيريّة»، الّتي لا يشغلها سوى التّأصيل الإيتمولوجيّ والضّبط المعجميّ الدّلاليّ، ليحلّ في محيط «الدّائرة التّأويليّة» الّتي تقرأ المغيّب وتحفر في غيم المعاني الموشومة في أعماق الذّات الكاتبة[4]، تبني نذورها المقاصديّة الثّاوية وراء المعارض اللّفظيّة الّتي لا تعدو أن تكون سوى أشكال صمّاء وحوامل خرساء لا تنصت ولا تنطق، إلاّ إذا وضعها المؤوّل في حضرة «عقله التأويليّ» يجبرها على القول ويدفعها إلى الإفصاح، أنتج كياناً مركّباً اصطلحنا عليه فيما سبق من الكتاب متناً وهوامش، المُحاجّ/المؤوّل، إذ إنّ هذا الكيان الّذي حمل في داخله نواة التّفاعل بين فرعين معرفيّين طالما اعتقد المنظّرون افتراقهما، نعني الحجاج فرعاً معرفيّاً مأسوراً بالأشكال المنطقيّة، مأخوذاً بالضّوابط الرّياضيّة والتّأويل فرعاً معرفيّاً تغريه الأبعاد وتلهيه بواطن النّصوص وما تتضمّنه من خلجات نفسيّة وأغوار روحيّة تحملها أبنية الكلام وتتضمّنها حوامل اللّغة، كان رأب الصّدوع المفترضة بين المبتغى التّأويليّ وآلاته المساعدة وهو ما يعني أنّ الحجاج

(4) عن الفرق بين «الدّائرة التّفسيريّة» و«الدّائرة التأويليّة» وخصائص كلّ منهما إجرائيّاً ومعرفيّاً، راجع:

Ricoeur (Paul), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, op. cit.

في الإرث التفسيري العربيّ الإسلاميّ من الطّبري إلى زمان ابن عربيّ، إنّما هو آلية موظفة، لدفع السّيرورة التّأويلية وليس غنماً في ذاته أو مبحثاً نظريًا قائماً برأسه، نكأنّه علم من علوم الآلة وليس علماً من علوم المقاصد، لذلك لم يفاجئنا البتّة غياب تصوّر نظريّ متكامل برسم معالم نظريّة حجاجيّة في المدوّنات التّفسيريّة المختبرة، لأنّ حاجة أهل ذاك العلم، زمانها، لم تكن حاجة ملتفتة إلى الجوامع النّظريّة بقدر ما كانت مشغولة بإجراء الكفاءات الاستدلاليّة المجرّدة واللّوازم المنطقيّة الصّارمة والأصول البرهانيّة الدّامغة، لتحصين العقائد التّأويليّة وترويج النّذور المقاصديّة الّتي ينوي المُحاجّ/المؤوّل إثبات شرعيّتها وإقامة الدّليل على نجاعتها، هاديات تهدي ومشيرات تلفت انتباه الجمهور إلى مواطن «الحقيقة الضّائبة» وجهات «الكون الأليف» وهذا الاعتبار يعني أنّ الحجاج في المجال التّداوليّ التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ، من القرن الهجريّ الثّالث إلى القرن الهجريّ السّابع، حدود مدوّنتنا ومجال حركتنا، إنّما هو حاصل متصوّريّ يجرى ولا يقنّن، يوصف ولا يسمّى، لذلك كان منهاجنا في استجلاء الهياكل الحجاجيّة والأنواع البرهانيّة من متون المفسّرين، منهاجاً يعزل الظّواهر المتصوريّة ليصلها بنظائرها الاصطلاحيّة الّتي استقرّ عليها رأي المنظّرين من أرسطو إلى فتوحات القرن العشرين، وهو ما ينجم عنه اعتبار الحجاج كفاءة متصوريّة تستخدم لرفد المسار التّأويليّ الّذي تنحصر بغية أصحابه في تمكين «العقائد الضّائبة» الّتي توهّموا وجودها في تفاسيرهم وافترضوا حيانها في تآويلهم، تشهد على تمامها وتشير إلى استقامتها.

2 ـ الحجاج وأمر السّياق

أ ـ الحجاج والمخيال

لقد اتّصلت بالمخيال مبحثاً أنثروبولوجيًا فلسفيًا، تعريفات تعدّدت واختلفت[5]

(5) لقد عرّف مالك شبل في كتابه المخيال العربيّ الإسلاميّ، المخيال L'imaginaire، تعريفات متعدّدة نورد أهمّها إيراداً حرفيًا، حتّى تتمّ المنفعة كاملة، لا نقص ولا تحريف.
- «*L'imaginaire est une création librement consentie de l'homme en société, au même titre que son architecture ou sa poésie*» Chebel Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, P.U.F, Paris, 2002, p. 269.

...ثت به بحوث تباينت وتنوّعت[6]، لكنّ جلّها كاد أن يجمع على أنّ المخيال L'imaginaire إنّما هو واقع محوّل Transformé وحاصل محدث يصنع المعنى ويبني الاعتقاد، لذلك غالباً ما يصبح المخيال اجتماعيًا كان أم سياسيًا أم دينيًا أم أدبيًا، الموجّه الأصليّ والفاعل المركزيّ في تسيير مسالك الاعتقاد وبنيته الفكرية الّتي يدين بها الأفراد أو تقرّ بنجاعتها الجماعات.

وهذا الثابت النّظريّ المستحصل من كتابات المهتمّين بهذا الفرع المعرفيّ، ...تقيم نوعاً من العلاقة بين الحجاج، إجراء خطابيًا إقناعيًا وبين المخيال، ...بهيكل الأبنية الحجاجيّة الّتي يتوسّل بها المحاج/المؤوّل، لدعم رأي أو ...ن موقف، رأى عدم موافقته النواميس المذهبيّة الّتي تدير خطابه وتحضن ...

...ذهبي.

- «*C'est l'industrie mentale, immatérielle et cumulative d'un peuple, son génie propre qui, au fond, n'est que l'embouchure de toutes ses autres industries matérielles ou immatérielles, visibles ou invisibles*». Ibid.
- «*L'imaginaire est le produit direct des tensions et des complémentarités que l'homme entretient avec son environnement immédiat, qu'il soit physique ou mental*». Ibid. p. 370.
- «*L'imaginaire est un réel transformé en représentation, une histoire cumulée qui continue à agir en nous à l'instar d'une communication supra-langagière qui n'exclut la langue*», Ibid.
- *L'imaginaire est un réel qui produit du sens*». Ibid.
- «*L'imaginaire est une sorte de parole sociale recomposée selon des lois subconscientes*». Ibid.
- «*L'imaginaire est avant tout une expérience de vie au sens plein du terme*». Ibid.

...هذه التعريفات الّتي قدّمها مالك شبل لحدّ المخيال في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ...كشف مجتمعة أنّ الخواصّ الثّقافيّة محكومة بأبنية مخياليّة صارمة ترسم حدودها وتعيّن ...تقلباتها.

...وإذ كانت المجاميع التأويليّة متوناً تراثيّة داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فإنّها محكومة في ...مرتّب صوغها وفي أنماط برهانها بأبنية مخياليّة رمزيّة وعقديّة، توجّهها وجهات معلومة ...وتهيكلها هيكلات مخصوصة تتّسم بصفاتها وتتلوّن بأصباغها.

...لقد أُلّفت في هذا الحقل المعرفيّ مؤلّفات كثيرة أشارت إلى أهميّته ولفتت النّظر إلى ...ثبته، نذكر منها تمثيلاً لا حصراً المؤلّفات التّالية:

- Durand (G.), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992.
- Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval (essais)*, Gallimard, Paris, 1985.
- Sami-Ali (M.), *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974.

ولكنّ النّاظر في مظاهر عمل الأبنية المخياليّة وهي أبنية من طبيعة مختلف ألوانها داخل المتون التّفسيريّة المختبرة، (المتن الأثريّ/المتن النّظريّ/المتن الإشاريّ البصريّ)، لواجد أنّ عملها متحكم ببنية مخياليّة أصليّة لا اختلاف فيها ولا تبديل، مختزلها الفواعل الرّمزيّة الثّلاثة: (الله/الكتاب/الرّسول)، وهو ما ينجز عنه تماثل الرّشح المقاصديّ بين كلّ المذاهب التّأويليّة تماثلاً لا تختلف أصوله بل تتباين مسالك تبليغها و طرائق إيصالها.

وهو ما جعل البعض يعتبر قائلاً «النّقطة الّتي نريد شدّ الانتباه إليها هي أنّه يوجد بجانب هذا الاختلاف اختلاف آخر يتعلّق بالنصّ الّذي يعتمده كلّ فريق، أي بين معقول (صيغة مفعول) هذا ومعقول ذاك. نظنّ البعض أنّ اختلاف المعقول يدلّ على اختلاف مفهوم العقل، غير أنّ جميع الفرق حدّدت العقل بالمعقول، هناك إذن إجماع على تحديد العقل، إنّ الخلاف حول المنهج أخفى على كثير من الدّارسين اتفاقاً ضمنيًا حول الذّهنيّة، لذا نرى في التّاريخ الإسلاميّ تبايناً صارخاً في المواقف المبدئيّة وتماثلاً عجيباً في النّتائج الفكريّة والاجتماعيّة»[7].

لذلك فإنّ البنية المخياليّة الأصليّة تجعل المضامين الحجاجيّة، مضامين مشتركة بين كلّ فرقة وفرقة ولا يثبت التّباين إلاّ في مجال الوسائط الإقناعيّة والآليات البرهانيّة الّتي أوهم اختلاف أنواعها، النّاس الاعتقاد في أصليّة الاختلاف في الفكر الإسلاميّ، كما أغراهم ذلك بتعدّد المعاني التّأويليّة المستخلصة من النّصّ القرآنيّ المؤوّل[8] وهذا الأمر لا يتجاوز الرّجم بغيب ناله بروم، أبد الدّهر، نعت التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، نعتاً يرفع مقامه ويخلّصه من كلّ كدر، وهذه الرّؤية بدل أن تنمّي حركة الفكر، تعرقلها وتثنيها عن الانسلاك في المسار المناسب المحكوم بحتميّات التّاريخ ومقدّرات الزّمان الموضوعيّة والذّاتيّة، وقد ربط بعض

(7) العروي (عبد الله)، مفهوم العقل، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، ط9/ 2001، ص96.

(8) نختلف ههنا مع مذهب ألفة يوسف في كتابها تعدّد المعاني في القرآن، (مرجع سابق)، إذ إنّ ما اعتبرته تعدّداً معنويًا، نعتبره اختلافاً تصوريًا لوجوه الحقيقة الممكنة ولكنّ اختلافنا مع هذا التّصوّر لا ينفي من منطلق تعايش الفهوم واسترسال التّصوّرات ـ وجود تقديرات نظريّة أخرى توسّع دوائر الإدراك التّأويليّ، باعتباره عملاً مفتوحاً على الممكن والجائز.

المنظرين هذا الشعور الزومنطيقيّ، بالرغبة في الاستنهاض وتوديع واقع التذلّل والهوان، حتّى إن اقتضى الأمر، تزييف الوقائع وتعطيل حركة التاريخ.

إنّ انحكام الحجاج في «نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة»، بالأبنية المخياليّة الأصليّة الّتي ينجم عنها التماثل المضمونيّ وبالأبنية المخياليّة الخاصّة/ المفردة الّتي يولّدها النّسق العقديّ والانتماء المذهبيّ الناجم عنها تباين المسالك الحجاجيّة والوسائط البرهانيّة تبايناً شكليًا أداتيًا، يصيّره عملاً خطابيًا مطروقاً بجملة من القواعل السّياقيّة والأبنية المخياليّة الثاوية وراء التّصاريف اللّفظيّة والإجراءات الخطابيّة الّتي تتضمّن عقائد المفسّرين وتحوي نذور المؤوّلين، لا ينعتقون من أسرها ولا يتحرّرون من جبروتها، لأنّها كيانات مدسوسة في اللاّوعي اللّغويّ، تحلّ دون إذن وتعمل دون طلب.

ومن ثمّة صارت البنية المخياليّة سلطة تعيق «الفعل التّأويليّ» الحيّ المنعتق من الحدود الآسرة الّتي تجهض المعنى وتئد الوجود وهو ما ينجرّ عنه انزياح الفعل التّأويليّ، بما هو فعل بانٍ النّصَّ الأصليّ وحدث مكثّر المعنى الجوهريّ، عن وظائفه الّتي طمست معالمها وكمدت صوتها، مطارق التّوظيف الإيديولوجيّ وهواجس السّيطرة على مسالك المعنى، فكثرت الزّوائد المخياليّة الأصليّة والمفردة كثرة جعلت البعض يتساءل آملاً «متى يصبح المخيال العربيّ الإسلاميّ بمختلف مكوّناته المادّيّة والرّمزيّة، مخيالاً صانعاً المعنى، بانياً التّاريخ»[9].

ب ـ الحجاج والنّسق العقديّ

لقد تفطّن بعض الدّارسين النّابهين إلى أهمّيّة الوقوف على الأنساق الجامعة وعلاقتها بتجلية مواريث الأمم الفكريّة، إضافة إلى دورها في تلوين النّظم البرهانيّة والفتوح التّأويليّة الّتي يخرج بها فاعلو الأمّة على النّاس، حقائق منتهية ومحاصيل مكتملة تدلّ على توفّق مساعيهم وتحقّق مراميهم، يقتنع بجدوى فيمهم السّامعون، فتعلو صورهم وتنكبت أسماؤهم[10].

---

(9) مالك شبل، (مرجع سابق)، ص384، إذ يقول بلفظه الصّريح:
«A cet égard, l'imaginaire peut représenter pour lui une extraordinaire "Fabrique de sens"».

(10) يقول حمّادي صمّود في بيان هذا الأمر «دراسة تداخل الأنساق وتفاعلها، في تاريخ =

ولمّا كان الأمر على الجهة الّتي عرضنا، فإنّ بحث العلاقة بين الحجاج، مسلكاً خطابيًا إقناعيًا ترفده آليات وتؤازره طرائق يوصل من خلالها **المُحاجّ/المؤوّل** عقائده التّأويليّة إيصالاً يضمن طاعة الجمهور ويحوز استجابة السّامعين، بحثٌ يؤصّل زعمنا النّظريّ المبنيّ على **أنّ الحجاج إنّما هو إجراء سياقيّ محض ينفعل بالعوامل اللّفظيّة كما يتأثّر بالأشراط الاجتماعيّة والعقديّة والرّمزيّة والمخياليّة...**، لذلك تلوّنت المناحي الحجاجيّة الثّلاثة الّتي جرى عليها الاختبار واستندت إليها المسمّاة، بالأنساق العقديّة المفردة، (**النّسق الأثريّ/النّسق النّظريّ/النّسق الإشاريّ البصريّ**)، وهو ما ولّد حقيقة ذات وجوه أصلها المخياليّ واحد (**الله/الكتاب/الرّسول**) ولكنّ فروعها كثر، فعل فيها الإلزام العقديّ المفرد الّذي احتمى به **المُحاجّ/المؤوّل**، قاعدة عليها يبني وغطاء به يستظلّ، ومن ثمّة بدت وظيفة النّسق العقديّ، أكان جمعيًّا مخياليًّا أم إفراديًّا مذهبيًّا، موجّهاً أساسيًّا في صناعة المعنى التّأويليّ وإقامة النّظام البرهانيّ الّذي يسترفده **المحاجّ/المؤوّل**، شاهداً على زعمه وأمارة على عقيدته، فكأنّ **الحجاج في** المتون التّفسيريّة المختبرة، آليّة عملها في غيرها وسلالة نسبها في أخبار ناسها، لا يستتبّ أمرها ولا يتأسّس سلطانها إلاّ في حضرة الجوامع العقديّة الّتي تشرعن وجوده وتضمن خلوده، آليّة تبدّل المفهوم وواسطة تصنع ممكن الوجود، (**الكون التّأويليّ**).

إنّ النّسق العقديّ بوجهيه الجمعيّ والإفراديّ، يجعل الحدث التّأويليّ لدى المفسّرين العرب المسلمين، حدثاً مظروفاً بأسيقة متعدّدة وعملاً محاطاً بحواضن متباينة ينتج عنها تسيب عمله وتحديد فعله، إذ إنّ ادّعاءهم القائل بـ«**الصّحّة المطلقة**» و«**التّمام المكتمل**»، إنّما هو ادّعاء مردود نفاه الاختبار وأعدمته المساءلة، لذلك اعتبرنا المجاري التّفسيريّة الّتي عدّها أصحابها - من منظور استراتيجيّ كنّا كشفنا مضمّناته وجلّينا مبطّناته في كلّ فصل فصل ولدى كلّ علم علم -، دليل التّمام والتّرجمان الأبلغ لحقائق النّصّ القرآنيّ، كلّ يدّعي الإمساك بها واحتواءها

---

* الفكر والحضارة، مسألة هامّة، ومبحث مندوب إليه، لتعميق المعرفة بالأصول الجامعة والرّؤى المتحكّمة في المنجز الفكريّ والحضاريّ لأمّة من الأمم وتبيّن الشّروط الّتي يجب أن تتمّ داخلها قراءة ذلك المنجز»، النّسق العقديّ والنّسق اللّغويّ، عودة إلى مسألة النّظم، ضمن كتاب من تجلّيات الخطاب البلاغيّ، (مرجع سابق)، ص31.

تركة يحتمي بها من عنف الزمان وجور المناوئين، فكثرت الفرق واشتد التنازع، حتى غابت الحقيقة ولم يبق في تاريخ الفكر الإسلامي، سوى الزخم التأويلي الملتبس بإكراهات الأسيقة الحاضنة ونعرات الأدلجة الضيقة، إمكانات محتملة لمعنى النص الأصلي تبنيها النوازع الذاتية وتقيمها الأشراط الموضوعية التي تسميه الحتميات التاريخية، باعتبارها سيوفاً مسلطة على الرقاب المريدة، تبذل جهة سعيه وتحول دون توقها.

إن النسق العقدي الموصول بالمناحي الحجاجية المستخرجة من متون المفسرين/المؤولين، نسق يثبت سياقية الفعل الحجاجي وينفي إطلاقية إجرائه، متحرزا من كل إكراه كما يثبت حدود الفعل التأويلي، باعتباره فعلاً لاإطلاقياً وإنما هو فعل تاريخي يتنزل في الزمان وينفعل بالمكان وبذلك نصير المجاري التفسيرية/التأويلية الثلاثة وما تضمنته من مناح حجاجية موازية، إمكانات ووجوها لحقائق ممكنة لا تتصارع بقدر ما تتنازع يحرك همم وسطائها و يوجه عزائم أعوانها، الظفر بالسيادة المطلقة واعتلاء العروش الخاوية، إلا من وهم التصور ونشوة التخيل، تتوطن في الكلام لا خروج ولا مجاوزة.

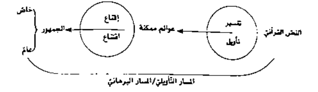
3 ـ الحجاج وبناء العوالم الممكنة

لقد سبق أن اعتبرنا الحجاج في المتون التأويلية المختبرة، آلية تأويلية يستخدمها المحاج/المؤول، لإثبات مواقفه وترشيح آرائه، وهذا الاعتبار يؤكد الوظيفة التحويلية التي علقها المنظرون بالحدث الحجاجي من خلال جمع من المفاهيم والاصطلاحات (المجاوزة/البناء/التوجيه) وهذه الوظيفة تتجلى أساساً فيما يصطلح على تسميته بـ«العوالم الممكنة/Les mondes possibles»[11]، من جهة

---

(11) لئن كان متصور «الممكن» قد ظهر منذ القدم، فإن مصطلح «العالم الممكن» لم يظهر إلا في أخريات القرن السادس عشر ولم يأخذ مستقره المفهومي الصارم إلا في زماننا هذا، زمن الثورات العلمية والتراجعات الإيديولوجية والفتوحات التأويلية التي أجراها الفلاسفة وعلماء الثيولوجيا على النصوص الدينية، يفككون أبنيتها ويجلون مقاصدها، فمبحث العوالم الممكنة، مبحث متنازع عليه بين حقول معرفية متباينة كفلسفة المعرفة والفيزياء والميتافيزيقا وفلسفة العلم، لذلك تعددت جهات مباشرته وتباينت طرائق استعماله.
ولمزيد الوقوف على خصائص هذا المفهوم الفلسفية والمعرفية راجع:

كونها محاصيلَ تأويليّة ووجوهاً تحقيقيّة لنُذر تأويليّ ممكن يروم المحاجّ/المؤوّل، ترسيخ قواعده في عقول المتقبّلين وإثبات حقائقه في كيانات السّامعين يعملون بتعاليمه وينتهون بنواهيه، لذلك تحرّك المسار التّأويليّ المتبوع بمسار برهانيّ حِجاجيّ، تحرّكاً إليك حيثه.



إنّ المسار الذّي يسلكه المحاجّ/المؤوّل - وهو يمارس الحدث التّأويليّ - مسار خطّيّ مبتدؤه النصّ القرآنيّ، نصّاً مؤوّلاً ومنتهاه الجمهور كياناً مستقبلاً، أمّا نذوره ومقاصده فهي متعلّقة بغنم تأدية معاني النصّ الغائرة في بناه وتقديمها للنّاس، حقائق جوهرانيّة تحفظ ومآلات تماميّة تخلد، وهذا التّصوّر يجعل الجدل التّأويليّ، جدلاً مختلطاً بالجزم والقطع، نظراً إلى انشغال المؤوّلين المسلمين بـ «المعنى الأتمّ» و«الحقيقة الكاملة» لا بـ «المعنى المصنوع» و«الحقيقة الممكنة»، لأنّ إبستيميّة العصر الوسيط، باعتبارها بنية حاضنة الأنساق الفكريّة والمناحي الاعتقاديّة، إنّما هي إبستيميّة مشغولة بالكلول الموحّدة لا بالتّفاصيل المجزّأة[12]، وهو ما انعكس على التّصوّرات التّأويليّة الّتي اعتقد أصحابها في تمام حقائقها وعرتوبية معانيها (راجع مقدّمات كتب التّفسير المختبرة، وكذلك عناوينها)...

فالعوالم الممكنة المصنوعة الّتي انشغل بها فلاسفة الحقيقة في عصورنا هذه،

---

* - *Les Mondes possibles*. Études publiées sous la direction de Jean-Christophe Bardout et Vincent Julien, 2006, in http://www.unicaen.fr.
- Dortier (Jean-François), *L'invention des mondes possibles*, in humaiens.fr.
- Murzilli (Nancy), *L'exploration des possibles*, in humaines.fr.

(12) عن خصائص العصر الوسيط الإبستيميّة والمعرفيّة، راجع تمثيلاً لا حصراً المؤلّفين التّاليين:
- Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval (essais)*, op. cit.
- *L'homme médiéval*, op. cit.

كانت لدى المفسّرين المسلمين في عصرهم الوسيط، عوالم إقراريّة مغلقة تحصّن بزعم **المفسّر/المؤوّل**، تحصّناً مطلقاً بصيّرها كياناً أصمّ لا يقبل الدّحض ولا يتحمّل المجاوزة، لذلك تولّد التنازع بين الفرق الإسلاميّة، حتّى صار رجماً وتكذيباً، كلّ يخلع على خطابه هالة القداسة وكلّ يعلّق بقوله صفات التمام.

إنّ الحِجاج باعتباره واسطة المحاجّ/المؤوّل في بناء عقائده التأويليّة، يمكّن من سبر الذهنيّة العربيّة الإسلاميّة والوقوف على طرائق فاعليها في كتابة ممكناتهم المعرفيّة، كتابة تشير إلى الخصائص المفردة والمعالم الخاصّة الّتي كانت تسم كلّ مذهب وتنعت كلّ اعتقاد، لذلك قدّرنا أن تكون المجاري التأويليّة والمناحي الحجاجيّة، هيئات ممكنة ووجوهاً جائزة للحقيقة الغائبة الّتي ترجم رشحاً منها، النصّ القرآنيّ وبقي بعضها الآخر في حيّز الافتراض والتخمين، كلّ جيل يضيف إلى الصرح لبنة ويتوهّم أنّه كتب القاعدة النهائيّة في أجروميّة المعنى القرآنيّ الّذي حوّطته القداسة، حتّى أخرجته من دائرة الوضع إلى دائرة التوقيف ولهذا المشغل اللّسانيّ/ الأنطولوجيّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، توابع اشتغل بها علماء الكلام وتداولها رؤوس الفرق تداولاً لفت أنظار النّاس إلى خطورة المشغل وأهمّيّة المجتبى الّذي اتّصلت به علائق أنطولوجيّة وعقديّة وسياسيّة، غلّبت شقّاً على شقّ وقرنت اختياراً على اختيار.

إنّ ما عدّه المفسّرون المسلمون ـ وهم يتداولون المعنى القرآنيّ، إذ تنبّروا إذ تأويلاً ـ، «حقائق تامّة» و«**معاني مطلقة**» وقد قادهم إلى هذا التقدير المعرفيّ، زمانهم وعصرهم حدوداً وأشراطاً، نعتبره نحن وقد ألهمنا ذلك زماننا وعصرنا، معارف وفتوحاً، إمكانات تأويليّة متخلّصة من وهم «**التملّك المطلق**» و«الحوز الأتمّ»، لأنّ العمل التأويليّ عمل تشغله أبعاد المعنى الغائر وفي الآن نفسه تأسره حدود التأويل وهي حدود تخلّص العمل التأويليّ من خطر الانسياب في عوالم الحلم الميتافيزيقيّ الّذي يتلف مراجع النصّ المؤوّل ويعدم ثوابته، فتصير العمليّة التأويليّة مجرّد لهو عابث بمفردات الكلام تتوهّم فكّ مستغلقها واكتشاف عوالمها، لكنّ حاصل تجريبها لا يعدو أن يكون، سوى تقاذف بالظّنون ونفي للمفهوم، فلا يحصل المبتغى ولا يستتمّ المقدّر.

4 ـ الحِجَاج وكتابة التّاريخ الخاصّ/ صناعة الذّاكرة البديلة

لقد سبق أن بسطنا القول في وظيفة الحِجَاج التّحويليّة وما يتّصل بها من عوالم ممكنة يصنعها المُحاجّ/المؤوّل ويقيم الدّليل على نجاعة حقائقها ووثاقة تصوّراتها، وهذه العوالم الممكنة الّتي تتّصل بالمجاري التّفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة تمثّل تاريخ المفسّر/المؤوّل الخاصّ الّذي اكتسبت أحداثه واستقامت قواعده، لحظة حدث تنازع مّا بين موقفين تأويليّين أو تصوّرين خلافيّين بين مفسّرَيْن أو أكثر، الأمر الّذي يجعل حركة الخطاب الحِجَاجيّ، حركة مبنيّة على نقض أصول التّصوّر المبكّت نقضاً كليًّا وذلك من خلال جملة من الوسائط اللّفظيّة وجمع من المعتقدات الكلّيّة الّتي يتوسّل بها المحاجّ/المؤوّل، لنفي الزّعم الأوّل وإثبات الزّعم البديل وهذا الفعل المأخوذ في عميق مقاصده بإثبات «العالم المفرد» و«المعقول الشّخصيّ» الّذي للمحاجّ/المؤوّل، إنّما يترجم ترجمة جليّة، ولها منقطع النّظير لدى المفسّرين العرب المسلمين، بكتابة التّاريخ المفرد وصناعة الذّاكرة البديلة، وهو شأن استراتيجيّ محض يكسب الخطاب نفوذاً مطلقاً على كيانات المتقبّلين تثبت عقائد بعضهم وتنفي عقائد بعضهم الآخر، وبذلك يخرج الحدث الحِجَاجيّ عن ضيق الأشكال المنطقيّة والأقيسة الرّياضيّة، ليغدو حدثاً مركّباً تتعدّد وظائفه وتتباين أدواره، حسب المقتضيات السّياقيّة الّتي يؤتى به فيها، ليكون الآلة النّاجعة في هيكلة المفهوم وبنْيَنة أسيقة التّقبّل، وهو ما يجعل المدوّنات الثّلاث المختبرة في الباب الثّاني، تمثيلات صريحة على التّواريخ الفرديّة الّتي يصنعها كلّ مُحاجّ/مؤوّل داخل عالمه التّفسيريّ، يعتقد اعتقاد من جزم وقطع، بصحّة تخريجه المطلقة وتأدية المعنى القرآنيّ تأدية تامّة لا يأتيها النّقص ولا تشوبها الحاجات، ومن ثمّة تغدو المجاري التّفسيريّة/التّأويليّة، تشكيلات خطابيّة يمثّل كلّ مجرى منها تاريخاً مفرداً وذاكرة بديلة خاصّة، يؤوّل فعل تشابك دوائرها إلى التّكهّن بملامح التّاريخ الثّقافيّ العامّ والذّاكرة الجمعيّة الموحّدة الّتي يبنيها استحضار المفهوم المتاحة من جهة كونها إمكانات تأويليّة ومعقولات فرديّة لحقائق النّصّ القرآنيّ المتجلّية في ألفاظه والمتلبّسة بيناه.

إنّ علاقة الحِجَاج بكتابة التّاريخ الخاصّ وبصناعة الذّاكرة البديلة المقامة على أنقاض الذّاكرات المدحوضة، بفعل مطارق الانتصار والمنافحة بزعم تأويليّ على حساب زعم الآخر، علاقة تلفت نظر المهتمّ بتداخل الأنساق المعرفيّة وتشابك

الأنظمة الفكرية في ثقافة من الثقافات، إلى اتساع مفهوم الحِجَاج اتساعاً يجعله آليّة ناجعة تكبت تاريخ الأمم الفرديّ والجمعيّ وواسطة فعّالة تتجاوز العقم الشكليّ، لتصنع تاريخ ذاكرة الإنسان يقيم شأناً ويحطّ شأناً آخر، لأنّ القبض على الحقيقة يغريه وأمل الاكتشاف يلهيه، فتتنامى الفهوم وتتراكم التقديرات، لا نفي ولا إقصاء وإنّما تجادل وتراسل، يوسّع مجال حركة الفرد المسلم والكيان المعتقد، يقول بكثرة الفهوم ويجيز تعدّد الإمكانات، حتّى لا تنقبض كفاءات العقل وإنّما تستنير المدارك وتلتئم وحدة الإنسان، تتفاعل أجزاؤه وتتظافر عناصر وحدته.

5 ـ الحِجَاج والرّأسمال الرّمزيّ/سلطة الفاعلين الاجتماعيين

تحتكم التّشكيلات الاجتماعيّة، حسب علماء الاجتماع، إلى فاعلين اجتماعيّين يصنعون رأسمالها الرّمزيّ الّذي من شأنه أن يحفظ ذاكرتها ويكتب تاريخها[13]. وقد اضطلع المفسّرون العرب المسلمون، باعتبارهم «أعواناً وسائطيين» و«فاعلين اجتماعيين» اتسمت شخصياتهم بالوجاهة الاجتماعيّة والعلميّة والأدبيّة، لذلك نوّضهم قادة الأمّة، بمفعول التّرشيح والاصطفاء، للقول في كلام الله قولاً يجلّي مستغلقه ويذلّل صعاب رموزه، حتّى يصير خطاباً متاحاً يفهمه المسلم وغيره، يعتقد في قداسته ويعمل بهداياته وبذلك غدت المدوّنات التّفسيريّة، باعتبارها خطابات مصاحبة للنصّ القرآنيّ، مدوّنات يختزل إليها الرّأسمال الرّمزيّ العقديّ، لأنّ لها وظائف متعدّدة أجلاها إثبات فاعليّة النصّ القرآنيّ ونجاعة أحكامه وكونيّة حقائقه، فهي مدوّنات تتسلّط على فهوم المتقبّلين، لتجبرهم على الانخراط في سياق تأويليّ ممكن تبيّن للمُحاجّ/المؤوّل، تمامه واستقامته المطلقة وهو ما يجعل الحِجَاج آليّة تصنع نفوذ الخطاب وتعلّق به رمزيّة عالية، حتّى تفعل به كيانات المتقبّلين، انفعال من أطاع وسلّم وتذعن له عقول السّامعين، إذعان من صدّق وسلّم، وهي مطالب يرتجي تحقيقها كلّ محاجّ/مؤوّل نذر لخطابه التّغيير وعلّق بقيله التّحويل.

إنّ الرّأسمال الرّمزيّ الّذي يفرزه الفعل التّأويليّ يجري على النصّ القرآنيّ،

---

(13) للوقوف على مفهومي «الفاعل الاجتماعيّ» و«الرأسمال الرّمزيّ» لدى علماء الاجتماع، عامّة وفي تصوّرات بيار بورديو، خاصّة، راجع تمثيلاً لا حصراً:
Patrice Bonnewitz, *la sociologie de P. Bourdieu*, op. cit.

يصنع سلطة الفاعلين الاجتماعيين (المفسّرون/المؤوّلون) ويجعلهم طبقة تحذر معالم «الفهم الأصوب» وتعيّن ملامح «الحقيقة الجائزة» تحديداً يشغله في الظّاهر دافع الحفاظ على القواعد الأصليّة في استحصال «المعنى الإلهيّ» ونفوذه من الدّاخل استراتيجيّات إقامة الإمرة وصناعة الشّوكة الّتي تمكّن كلّ مفسّر/مؤوّل من بناء عالمه الممكن ورسم حدود مدينته الفاضلة، أملاً يحلم به وافتراضاً يتصوّره، من خلال تقليب النّظر في سور القرآن وآيه يوظّفها حيناً وينفكّ مستغلقها حيناً آخر، وبذلك يتمكّن كلّ محاجّ/مؤوّل من بناء رأسماله الرّمزيّ الّذي يكتسبه من تزكية السّاهرين على إدارة مجالات الاستحكام الرّمزيّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ساسة ورجال دين، كما يتمكّن كلّ محاجّ/مؤوّل من إقامة سلطته الفاعلة الّتي تستطيع من خلال جملة من الوسائط البرهانيّة وجمع من الآليّات الحجاجيّة، بسط نفوذها على عقائد السّامعين تبدّلها وتحوّلها، وفق عقائد مستجدّة وتصوّرات مطلقة ترى النّجاعة في ما تعتقد والوثاقة في ما تتصوّر وهو ما يجعل جدل المفسّرين، جدلاً محكوماً في جوهره بضرب من التّنازع الرّمزيّ على حياض الاستحكام وموارد الاستخلاف، لتنفيذ المشاريع السّياسيّة الّتي لكلّ مذهب، تنفيذاً يستظلّ بتزكية إلهيّة تبرّر المحظور وتجيز الممتنع.

6 ـ الحِجَاج ولعبة تسييج الفهوم/فعل الأصل (القرآن) أم فعل الرّشح (التّفسير)

لقد آل بنا التّوسّل بالمدخل الحجاجيّ، لتأويل المتون التّفسيريّة الثّلاثة، (المتن الأثريّ/المتن النّظريّ/المتن الإشاريّ البصريّ) إلى نتيجة مفادها أنّ المحاجّ/المؤوّل ـ وهو يبني محيط خطابه الإقناعيّ ـ، إنّما يطمح إلى تسييج الفهوم المتقبِّلة وإحكام القبضة على الآذان السّامعة، حتّى يضمن لخطابه النّجاعة الكافية الّتي يتسنّى له من خلالها تشييد عوالمه التّأويليّة الممكنة وبنْية آفاقه التّقبّليّة المبتغاة. وهذا الهاجس الاستراتيجيّ الّذي يشحذ، لتحقيقه، المُحاجّ/المؤوّل، كلّ الآليّات الخطابيّة والموجّهات المقاميّة المتاحة والمفترضة، يجعل الخطاب التّفسيريّ/التّأويليّ، بما هو خطاب مصاحب، رشحاً فاعلاً يثبت النّصّ، لا بل يعرّفه ويسمّيه، فيتحوّل مناط التّشريع العقديّ من الدّائرة الأصليّة (القرآن) إلى الدّوائر الفرعيّة (التّفاسير) تبيّن وتشرح ما كان مستغلقاً على فهوم النّاس لا يقفون على قصده ولا يلتفتون إلى أغوار رموزه، وبذلك احتلّت المدوّنات التّفسيريّة في

...ثقافة العربية الإسلاميّة مكانة رفيعة وشأناً مرموقاً في شرعنة الخطاب القرآني ويعمل على ترسيخ حكمه داخل المجال التداوليّ الّذي يحدّد عقائد المؤمنين ويعيّن أدوار الفاعلين يوجّهون حركة التّاريخ توجيهاً ترتضيه مهجهم وتقتضيه مذاهبهم الخاصّة، فيتلوّن النصّ المؤوّل بالنّسق التأويليّ الخاصّ، (المذهب والنِّحلة) تلوّناً يبدو فاعلاً في الخطاب، مؤثّراً في المآلات والمقاصد. وقد لاحظنا هذه الظّاهرة في المتون المختبرة، بما هي تمثيلات منجزة لجملة من التصوّرات التأويليّة والاستراتيجيّات الخطابيّة الّتي يتخفّى وراءها المحاجّ/المؤوّل، يثبت حججها وينتصر لصدقيّتها، من حيث هي نظائر واقعيّة لحقائق الله المودعة في نصّه والمضمّنة داخل خطابه.

إنّ لعبة تسييج الفهوم تؤول إلى ترويض الذّوات المتقبّلة، من خلال تبديل معتقدها (الرّوافض والمناوئون) أو تمكين تصوّراتها (الأتباع والمريدون)، حتّى يكتسب الخطاب المحدث شرعيّة كافية وقوّة ضافية يصير بمقتضاها خطاباً/سلطة يأمر وينهى، يثبت وينفي، لذلك صنعت المتون التّفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة تاريخها المفرد وشيّدت ذاكرتها المخصوصة الّتي ضمنت من خلالها تداولها وحازت بواسطتها نفوذها الرّمزيّ، فصارت تعمل إلى جانب النّصّ على تشريع الأحكام ووسم الحقائق، لا بل على إثباتها وتزكيتها وهو ما جعل جلّ المفسّرين/المؤوّلين يرفعون شأن هذا العلم بطريقة قدّست مأتاه ومنعت تداوله على من لم يتوفّر فيهم شرط الكفاية العلميّة والرّمزيّة والأكسيولوجيّة واعتبروا تلك الكفايات، أشراطاً ضروريّة للقول والإفصاح (راجع مقدّمات التّفاسير المختبرة). ...ولئن فإنّ هذه الوقائع كلّها تثبت وظيفة الخطاب التّفسيريّ/التّأويليّ وتؤكّد دوره في تسييج الفهوم وتوجيه حركة فاعليها، حتّى تقع السّيطرة على مسالك إيصال المعنى وطرائق وسم الحقيقة الّتي تمثّلت في محيط النّصّ القرآنيّ تمثّلات لغفية ترجمت في محيط الخطاب التّفسيريّ ترجمة تأويليّة ادّعى أصحابها فيها التّمام، حتّى علّقوا بها النّعوت القواطع، عناوين متصدّرة ومتوناً منقّحة وهو ما يكسب المدوّنات التّفسيريّة دوراً كاد أن يغلب دور النّصّ في بنية عقائد المعتقدين ونمذجة ذوات المتقبّلين، فثبت فعل الرّشح على فعل الأصل وطفقت حركة المعقولات التأويليّة ترسم مسالك ممكنات الوجود من عوالم ممكنة ومدائن مفترضة وآمالاً منشودة تتجلّى بواسطتها الحقائق وتنقال المخبآت، وهو ما جعل كلّ فرقة فرقة

تبني أفق فعلها المخصوص مدّعية في ذلك قول الكلول وجبر الفلول الّتي خلّفتها مطاعن السّابقين توهّموا وما تحققوا، ويتواصل جدل هذه الحركة، عنيفاً مرتدّاً يحكمه قانون خطابيّ مزدوج طرفه الأوّل نفي مطلق لذاكرات السّابقين (الأثريون + علماء الكلام + أهل الإشارة) وطرفه الثّاني ترشيح مطلق لعقائد المحدثين وهو ما ينجم عنه مستحصل تأويليّ ينتصر لرأي على حساب رأي، تحرّكه في ذلك عقيدة «صون الأصول» وتحويط «الحقائق الخالصة»، بما هي متعيّنات فعليّة يصوغها كلّ مفسّر/مؤوّل في متنه ويحدثها في خطابه.

التّنوير الثّاني: في الحقيقة/المآل والمبتغى

1 ـ الحقيقة وجدل التّنازع

إنّ المجال الّذي تتمثّل فيه الحقيقة في بحثنا هذا، إنّما هو النصّ القرآنيّ، باعتباره مختبر المفسّرين/المؤوّلين يبحثون فيه عن صدى صوت الله المضمّن في الحروف والكلمات وترجمته بياناً تفسيريًا وتعمّقاً تأويليًا تنخزل إليه الحقيقة القرآنيّة انخزالاً يقف على جوهرها ويكشف خباءها، فالحقيقة ههنا تمثّل مادّة التّنازع وتركة الخلاف بين كلّ المفسّرين/المؤوّلين يذودون عنها ويحتكرون خيناتها.

وقد تفطّن فلاسفة الحقيقة إلى أنّ مجرّد البحث في الحقيقة ما هي، حدث ينجرّ عنه انشغال بقضيّة ذات طبيعة ميتافيزيقيّة متعالية لا يرتجى من ورائها حسم، نظراً إلى علاقتها بحقلي المفترض والمحتمل، لذلك استبدلوا البحث «الجينتيكيّ» بالمبحث التّعدّديّ الّذي يصيّر الحقيقة حاصلاً ذا وجوه وكياناً ذا هيئات تعدّد مظاهرها وتكثّر أسماءها[14]. ولمّا كان الأمر على الجهة الّتي قدّمنا، فإنّ المفسّرين المسلمين تنازعوا على تملّك «الحقيقة الجوهرانيّة» من خلال بيان قصودها وفكّ شفراتها وترجمة مضمراتها. وقد تجلّى هذا الهَوَس من خلال ممارساتهم التّأويليّة وإجراءاتهم التّفسيريّة الّتي عادة ما تكون مدّعية «النّعام الأكمل» و«البيان الأجزل» الّذي يجعل النصّ القرآنيّ نصّاً فاعلاً، لأنّ حقائقه ظاهرة وحكمه معروضة يعمل بها السّامعون ويستجيب لها المتقبّلون.

(14) للوقوف على توابع هذا التصوّر، راجع:

Kaplan (Francis), *la vérité et ses figures*, op. cit.

إنّ جدل التّنازع حول تملّك «الحقيقة الأصليّة» المودعة في النصّ القرآنيّ، هو الّذي حرّك نظام الخطاب الحجاجيّ الّذي توسّل به المفسّرون/المؤوّلون، لإثبات عقائدهم والبرهنة على تقديراتهم وإقناع متقبّليهم بتلك العقائد المطلقة الّتي لا تقبل الشكّ ولا تجيز الإمكان، لذلك تحوّل الإجراء التّأويليّ إلى إجراء مذهبيّ ينتصر وينفي، يعدم ويقيم وصار الخلاف على الاحتمالات المعتبرة، خلافاً على المنازل السّياسيّة والمراتب الاجتماعيّة الّتي ينوي تحصيلها كلّ مفسّر/مؤوّل، نسب لنفسه الكفاءة وانفكّ من الأمّة الجدارة، حتّى صار خطابه خطاباً سلطويًا يقيم الحدود ويعيّن الخصائص الّتي تبني الفوق بين «العالِم بأسرار الله» والجاحد لها، وبذلك يغدو الفعل التّأويليّ فعلاً من طبيعة أداتيّة ترسم ملامح الأمّة المعتقدة وتقيم أسيجة العوالم المعقولة الّتي تصوّرها كلّ مفسّر وحلم بها كلّ مؤوّل، ترجمان توفّق وأمارة تنفيل.

2 ـ الحقيقة وصنّاعها[15]:

لقد توهّم النّاس أنّ الإنسان مشغول في وجوده بالبحث عن الحقيقة واسترداد المعنى التّائه. ولكنّ هذا التّقدير ينقصه الوعي بأنّ الحقيقة مستحصل يبنى ومنتهى يصنع، ومن ثمّة جاز الحديث عن صنّاع الحقيقة من جهة كونهم أعوانا يجسّمون إرادات فرديّة وطموحات ذاتيّة تجعل الحقيقة وجوهاً والمعنى إمكانات تنفعل بالمقامات التّلفظيّة والأسيقة التّقبليّة والحواضن الاجتماعيّة والمحدّدات الزّمزيّة والمكوّنات المخياليّة الّتي تسم كلّ أفعال الإنسان المادّيّة والجماليّة والعقديّة، وبذلك نعتبر المفسّرين العرب المسلمين، ذواتاً تصنع الحقيقة ووسائط تبني المعنى وفق أنساق تصوريّة اختزنتها ذاكراتهم وقُدّت منها فهومهم، إذ إنّ تعاملهم مع سور القرآن وآيه، تعامل يبني أنساقاً تأويليّة ويصنع أكواناً تفهميّة تجعل الأرصدة التّأويليّة النّاشئة من تلك الأفعال، هيئات ممكنة لحقائق مصنوعة اعتقد أصحابها فيها «التّمام الأكمل» الّذي ينقل «المعنى الإلهيّ الأتمّ» نقلاً لا تحريف فيه ولا تبديل.

ولمّا كانت صناعة الحقائق موصولة اقتضائيًا بالإرادات الفاعلة، فإنّ

---

(15) عن صناعة الحقيقة في البيئة الثقافية العربيّة الإسلاميّة: أشراطاً ومقتضيات، راجع خضر (العادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، وخاصّة مقدّمة الباب الثّاني، ص209-218.

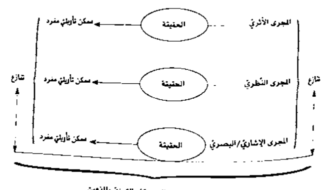
المفسّرين العرب المسلمين - وهم يؤوّلون النصّ القرآنيّ - إنّما كانوا يترجمون إراداتهم الفرديّة وهواجسهم الشخصيّة في فهم النصّ وتبليغ معانيه، لذلك تعدّدت الفهوم وما اختلفت الحقائق.

وهذا الاعتبار هو الّذي جعل المتون التفسيريّة الثلاثة المختبرة أفعالاً إنجازيّة لبنية مخياليّة موحّدة سبق ذكر مكوّناتها، تحضنها إرادات المفسّرين يصنعون ممكنهم التأويليّ ويبنون طقسهم الاعتقاديّ وفق مراسم في الفهم خاصّة ترى الصحّة فيما تعتقد والفساد فيما يناقض مزاعمها ويعارض فهومها، فكأنّ تنازع التأويلات في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، إنّما هو تنازع فهوم وتجادل تقديرات أضمر صنّاعها السّيادة وأمل دعاتها الرّيادة، حتّى تكون بيانات نظريّة لممالك ممكنة وعوالم مفترضة قد تكون فضاءات تحضن تلك النذور التأويليّة الّتي حملها أصحابها وبلّغوها جمهورهم الّذي تقبّل خطاباتهم وتلقّى اعتقاداتهم تقبّلاً مختلف الوجوه، متباين المظاهر وذلك حسب نجاعة النّظم الحجاجيّة المستعملة والطّرائق البرهانيّة المستخدمة، لرفد الخطاب وتوصيل المقاصد.

وما تنازع الأنساق التّأويليّة، إلاّ دليل على بغية إثبات الفهم الأصوب الّذي قدّره المفسّر/المؤوّل، منتهي وحيداً لترجمة كلام الله، لذلك اعتقد الأثريّون في سلطانهم واعتقد المتكلّمون في إمرتهم واعتقد أهل الإشارة في عقائدهم لا تنازل ولا مهادنة، فتحوّل بذلك التّنازع من دائرة النُّظم اللّغويّة الرّمزيّة إلى دائرة النّظم الإيديولوجيّة السّياسيّة الّتي روتها لنا كتب تاريخ الأفكار، إذ بيّنت مظاهرها ووقفت على خلفيّاتها ومن ثمّة صارت الحقيقة القرآنيّة وجوهاً ممكنة تصنعها ذوات مريدة ويؤمّن رواجها، فاعلون اجتماعيّون زكّتهم مؤسّسات الاعتقاد، فصاروا سدنة يضبطون الحدود ويقيمون الصدود، حتّى لا يغرق الفهم في التيه ولا يضطرب الكون الإلهيّ المبنيّ حسب اعتقادهم على الانتظام والوحدة، لذلك منع الخروج وحرّمت المجاوزة، حتّى تحصل الإمرة تامّة، تبسط نفوذها على الجماعات المعتقدة بأمرهم ونهاهم، مستظلّة في ذلك بإرادة السّماء الّتي غدت ترفد إرادة صنّاع الحقائق وتنفي عنهم ريب المرتابين وطعون المشكّكين، فتصفو بذلك المقاصد وتستتمّ المقائد ويرضى الجمهور المخاطب بفهوم فاعليه الّتي تلبّست بقداسة الآلهة وانمازت بترشيحات المطلق.

3 ـ الحقيقة حاصلاً تأويليًا مفردًا/ سلطة المعقول الخاصّ

لقد أجمع الفلاسفة المعاصرون على أنّ الحقيقة حاصل تأويليّ مفرد خاضع لجملة من الأشراط الموضوعيّة والذّاتيّة الّتي تتسمّى بها الحقيقة وينعت من خلالها المعنى[16] وهذا التّقدير النّظريّ نلمس أصداءه في المتون التّأويليّة المختبرة، إذ إنّ كلّ متن منها يمثّل رؤية فرديّة وهيئة ذاتيّة لصورة المعنى الأتمّ الموشوم في ألفاظ القرآن باعتباره التّنفيذ اللّفظيّ والتّمثيل اللّغويّ للمعاني الإلهيّة المكتوبة في اللّوح المحفوظ يستعيدها المفسّر/المؤوّل استعادة تتوسّل بجملة من الكفاءات (الكفاءة الأثريّة/ الكفاءة الكلاميّة العقليّة/ الكفاءة الحدسيّة القلبيّة) لصوغ الإمكانات المعنويّة الأصليّة الّتي يمكن من خلالها تمثّل لحظة القول الأولى الّتي حفّت بالخطاب القرآني وأحاطت بمعناه السّديميّ، فلحظة التّمثّل تلك، إنّما هي لحظة مفردة يختصّ بها المؤوّل يلتبسها فهمه ويعلّق بها مقصده، لذلك قصرت عليه واختصّت به، وما أظهره لنا مؤرّخو الفكر التّفسيريّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، جوامع تأويليّة مشتركة نعتبره نحن خلاصات تأويليّة مفردة منفعلة بأنساق المؤوّل الفكريّة والإيديولوجيّة الّتي تجعل الحدث التّأويليّ حدثاً منزّلاً في التّاريخ لا هيولى معلّقة في السّماء. ولبيان هذا الأمر إليك الرّسم التّالي الّذي نجرّد من خلاله التّناظمات الممكنة والجوازات المعقولة لحركة صناعة الحقيقة في المتون التّفسيريّة التّأويليّة المختبرة:



إثبات الإمرة وحيازة الاستحكام الرّمزيّ والمذهبيّ

[16] لمزيد الاستبصار بعمل التّأويل وحدوده نظريًا وإجرائيًا، راجع:
Eco (Umberto), *les limites de l'interprétation*, op. cit.

تكشف لنا هذه الخطاطة الممثلة أشكال صناعة الحقيقة لدى المفسّرين العرب المسلمين كما تكشف لنا مدى انتساب الحقيقة إلى الحقل الذاتيّ الفرديّ الّذي ينفي إطلاقيتها ويطمس أبديتها، ليجعلها ممكناً يصنع وجوازاً تكتبه إرادات الفاعلين، إذ إنّ «الإنسان في مختلف الحضارات لم يكن يبحث عن الحقيقة ولا مكّنه بحثه من العثور عليها وإنّما كان يصنع الحقيقة الّتي يريد مثلما كان يصنع التاريخ الّذي يحبّ»[17].

لذلك غدت الحقيقة مستحصلاً تأويليًا ترشحه حتميات التاريخ وتسمه حواضن الخطاب المقاميّة والسياقيّة كما تبنيه «مؤسّسات صناعة المعنى» الّتي تراقب الممكنات وتجيز الواجب وعكسه، حفاظا على «كسموس» منتظم وعالم ملتئم يذكّرنا باليوتوبيات الميتافيزيقيّة الحالمة بطمس العنف ونفي الاضطراب وهذا ما جعل كلّ مجرى تفسيريّ/ تأويليّ، يخترع كفاءات برهانيّة ووسائط حجاجيّة يحمل من خلالها الجمهور المتقبّل على الاعتقاد والتّصديق وفي ذلك تقديرات استراتيجيّة ظاهرة أو خفيّة تلوّن رؤية المُحاجّ/المؤوّل، فتصطبغ بها عقائده وتدور عليها ندوره الّتي سلّم بتمام معناها وتثبّت بنجاعة محاصيلها.

4 ـ الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/المآل الأنطولوجيّ

لقد سبق أن بيّنّا أنّ حيّز الحقيقة الفعليّ لدى المفسّرين العرب المسلمين، إنّما هو النّصّ القرآنيّ باعتباره نصّاً تأسيسيًا «اختزل الأسرار كلّها» و«حوى المعارف جلّها»، لذلك جعلوه منطلقهم الأصليّ في فهم معادهم و تأوّل مآلهم يهتدون به وينتصرون لأحكامه وهو ما جعل عمل المؤوّل عملاً منذوراً لاستحصال معاني النّصّ الممكنة الّتي من خلالها يرسم مآله الأنطولوجيّ الّذي تخطّ ملامحه، القواعد القرآنيّة باعتبارها من طبيعة إلهيّة متعالية تنخزل إليها «الحقائق الصادقة» وترتدّ إليها «المعاني الخالصة» الّتي انحجبت في أبنية النّصّ انحجاباً مقصوداً، حتى لا تصبح أمراً متاحاً وشأناً عموميًا يبتذله كلّ قاصد ويتداوله كلّ طالب، وإنّما هو شأن مخصوص لا يقدر عليه إلاّ من ارتاض عقله بارتياد التّخوم وتعوّد وجدانه بحدس الأقاصي يستلهمها من مظانّها ويمتحها من أغوارها، لذلك ارتفعت منازل

(17) نفسه، ص209.

المفسّرين/المؤوّلين ودقّت أدوارهم، لأنّهم نُدبوا للخوض في شؤون السّماء خوضاً مشروعاً نظّمته، صفات وأقامت الشّاهد على جوازه، حدودٌ وتعاليم عادة ما يصرّح بها أعلام هذا العلم في خطب مدوّناتهم وفي صدارة تواليفهم، لتكون تشريعاً صريحاً لمنازلهم وترشيحاً بيّناً لأدوارهم. وهم، إذ يفعلون ذلك، إنّما يخطّون ملامح وجوداتهم الفرديّة البادية في تفاسيرهم من جهة كونها إمكانات تمثيليّة للقول الأوّل والمعنى الأصليّ الّذي يروم المفسّرون/المؤوّلون كتابة قواعده ورسم بلاغاته، وفق طرائق مختلفة ومسالك متباينة تتغيّر بتغيّر الدّواعي وتتعدّد بتعدّد المقتضيات الفرديّة والجماعيّة الّتي تحضن الخطاب، فتوجّه حركته وترسم مساره.

إنّ انشغال المفسّرين/المؤوّلين بسؤال الحقيقة، إنّما هو انشغال بالمعنى الأنطولوجيّ الّذي من بين مستلزماته في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة، فهم النّصّ القرآنيّ والعمل بتعاليمه الإجرائيّة (الأحكام) والرّمزيّة (الإعجاز)، عملاً به تقاس درجات الانتماء إلى الحوزة العقديّة، باعتبارها مؤسّسة تخلع على المتمين الصّفات الواجبة وتعلّق بهم النّعوت المشروعة، لذلك تنازعت المذاهب تنازعاً إيديولوجيّاً عنيفاً، بدت مظاهره من خلال ما ظهر لنا في الباب الثّاني، من طرائق الاستدلال على الأقضية ووجوه البرهنة على العقائد المذهبيّة المفردة باعتبارها سمات مائزة النّظم الحجاجيّة المتّبعة وعلامات فارقة استراتيجيات كلّ جماعة.

ولهذه الطّرائق الشّكليّة مرجعيّات مقاصديّة عميقة كنّا أبنّا عن أنماطها البارزة وكشفنا النّقاب عن قوانينها الغالبة، عندما أجرينا الاختبار على المدوّنات التّفسيريّة، نحدّد منطقها ونستكشف نفوم أصحابها، فبدا لنا ادّعاء المفسّرين/المؤوّلين إحكامهم القبضة على حقائق النّصّ، ضرباً من الوله بكتابة المعنى الأنطولوجيّ، من خلال البركات القدسيّة الّتي خلعها عليهم أخيار الأمّة وتقاتها أو علّقها بهم دعاة الأمر والنّهي من السّاسة والحكّام، يزكّون تفاسيرهم ويقبلون تأويلهم وبذلك كانت ملاحقة «المعنى الأتمّ» ومسابقة «الحقيقة الأصليّة»، احتماء من المجاهيل المرعبة الّتي يخبّئها الزّمان وتبخل باستكشافها إرادات البشر الفاعلة الّتي ترجمت أثراً زكيّاً (التّفسير الأثريّ) وعقلاً نقيّاً (التّفسير النّظريّ) وحدساً قويّاً (التّفسير الإشاريّ البصريّ)، عساها بذلك ـ وهي تعدّد المسالك وتكثّر الطّرائق وتتمّم المدارك ـ تصيب هذا المآل الغائب وتروّض ذاك المعنى المنفلت، من خلال كتابة سكناته الّتي إن لم تقله تامّاً، صاغت وجهاً من وجوهه وسطّرت قاعدة من قواعده.

التنوير الثالث: في التأويل وآفاقه/التوق والنّذر وسؤال الإنسان الدائم

1 ـ التأويل ويوتوبيات التملّك

لمّا كان الحِجاج في سياق مبحثنا هذا تابعاً من توابع الفعل التأويليّ، فإنّ بينهما توافقا وظيفيًا أجلى مظاهره التملّك والحيازة من جهة كونهما وظيفتين مركزيّتين ودورين ضروريّين يجري إليهما خطاب كلّ محاجّ/مؤوّل ينتوي تبديل المفهوم ويروم تغيير العقائد الّتي رأى عدم كفاءتها في فكّ مغالق النصّ وتجلية حقائق معناه، وهذا ما جعل الفعل التّأويليّ في المتون المختبرة فعلا يضع في حسبانه جمعاً من اليوتوبيات التّملكيّة أهمّها:

- السّيطرة على مسالك المعنى من خلال تحديد الأسيقة الدّلاليّة المفردة.
- بسط النّفوذ على الكيانات المحجوجة (المناوئون والأنصار) بسطاً لا يترك مجالاً للشكّ أو موضعاً للارتياب وذلك من خلال جمع من الإجراءات الحِجاجيّة الّتي يتوسّل بها المُحاجّ/المؤوّل، لدعم آرائه وتمكين عقائده.
- إثبات النّجاعة التّأويليّة المطلقة والعمل على جعلها عقيدة عامّة يؤمن بها الجميع وينصاع لها المعتقدون.
- التّمثيل على «الحقيقة المطلقة» و«المعنى الأتمّ» تمثيلاً تثبته التّأويلات المفردة وتصنعه التّقديرات الذّاتيّة الّتي لكلّ مفسّر/مؤوّل، وذلك من خلال حمل الجمهور على التّصديق بها ودفعه إلى الانخراط فيها عقائد تماميّة تشرّع الأنساق التّأويليّة وتثبت المناحي التّفسيريّة.

إنّ هذه اليوتوبيات وغيرها، دائرة كلّها على بغية امتلاك الذّوات وحيازة الإرادات المادّيّة والرّمزيّة، وذلك من أجل ضمان الدّيمومة الكافية للتّأويلات المصنوعة على النصّ القرآنيّ وجعلها تتّسم بنفوذ رمزيّ وعمليّ يحدّد مسالك اختيار «الصّائب المعنويّ» و«الأتمّ العقديّ» وبذلك يتمكّن كلّ مُحاجّ/مؤوّل من إثبات شرعيّة خطابه المستظلّ بوهم الإحاطة بالأصل المعنويّ الأوّل الّذي تنخزل إليه بنية الحقيقة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وامتلاكه امتلاكاً تامّاً ترجم تفسيراً وشكّل تأويلاً وبهذا يضمن المحاجّ/المؤوّل لخطابه المصنوع على النصّ القرآنيّ ضرباً من الكفاءة في تبديل عقائد المناوئين وترسيخ عقائد المناصرين كما يضمن بسط

سيطرته التامّة على الخطاب وفاعليه ووسائطه، بسطاً يكسبه صفة المالك وينمي إليه دور المريد.

إنّ التأويل من جهة كونه حفراً مضنياً في مجاهيل الكلام، يمكّن صاحبه من امتلاك القدرة الكافية على سياسة عوالم ألفاظه وتوجيه حركة خطابه ومن ثمّة يجعله باسطاً نفوذه الرّمزيّ والمادّيّ على عقول السّامعين وأهوائهم، امتلك إراداتهم ويقّن عقولهم بجدوى عقائده وتمام حقائقه وبذلك جاز لكلّ محاجّ/مؤوّل أن يرشّح الفهم الّذي يريد ويثبت المعنى الذي يبتغي، لا ينازعه في ذلك منازع إلاّ من قدّر نفس التّقدير وأضمر نفس التّدبير: امتلاك الإرادات وأسر الكفاءات، حتّى لا تضيع الإمرة ولا تذهب ريح السّلطان.

2 ـ التّأويل وتجربة العنف/اغتصاب الإذعان أو طاعة القويّ

لقد علّق بعض الفلاسفة الفعل التّأويليّ بضرب من العنف الرّمزيّ الّذي يمارسه المؤوّل على النّصوص يختبر أبنيتها ويبحث في دواخلها عن المهجور من المعاني والتّائه من الدّلالات، حتّى يبني أنقاً تأويليًا يقارب مقاصد المؤلّف مقاربة تختلف درجاتها باختلاف نجاعة الآلة التّأويليّة الّتي يتوسّل بها المؤوّل، فتتعدّد الفتوح وتتباين المآلات، لذلك رسمت للتّأويل حدود وعلّقت به أشراط جعلته حدثاً مزمّناً في التّاريخ وعملاً تعقّليًا منضبطاً بمقاصد استراتيجيّة يجيزها فعل القراءة وتطلبها مقاصد التّأويل.

وقد قادنا النّظر في المتون التّأويليّة المختبرة، إلى أنّ تجربة التّفسير/التّأويل لدى أعلام هذه المتون، إنّما هي تجربة فيها من العنف الرّمزيّ الّذي سبق أن عيّنّا بعض مظاهره، عندما تحدّثنا عن «التّأويل ويوتوبيات التملّك» وهو عنف يقتضيه الخطاب المشغول بهدف حجاجيّ مّا والمأخوذ بمقصد إقناعيّ معيّن، لذلك يجد المؤوّل نفسه مدفوعاً اقتضائيًا إلى ممارسة جبروته الرّمزيّ وتصريف كفاءاته اللّسانيّة و«الإيتوسيّة» والذّيتيّة تصريفا يفتكّ من الجمهور طاعته ويغتصب من السّامع إرادته، ليصير طوع المحاجّ/المؤوّل يشكّل هيئته ويعيّن دوره و يرسم أفق انتظاره، وهو ما جعلنا نفسّر سيادة تأويل على تأويل بشرطين ضروريّين كافيين هما:

أ - الكفاية الحجاجيّة/البرهانيّة (شرط من داخل الخطاب).

2 ـ الكفاية التّداوليّة/ الاجتماعيّة (الصّفات والصّور الّتي يعلّقها الجمهور بالمحاجّ).

وهذان الشّرطان الضّروريّان الكافيان هما اللّذان يكتبان سيادة منحى تأويليّ على منحى تأويليّ آخر، فكأنّ التّأويل جواز من جوازات التّعدية وليس اقتضاء من اقتضاءات اللّزوم.

إنّ الظّفر بعصا طاعة الجمهور مشروط بالأفعال الخطابيّة والنّجاعات البرهانيّة الّتي يحدثها قول المحاجّ في جمهوره، إذ كلّما كانت تلك الأفعال توافقيّة مع قواعد المجال التّداوليّ، (حاجات الجمهور/ مطالب مؤسّسات الاعتقاد/ أشراط القول/ مقامات التلفظ...)، كان الحِجاج ناجعاً والتّأويل نافذاً. وكلّما كانت تلك الأفعال تخالفيّة مع قواعد المجال التّداوليّ، كان الحِجاج بارداً والتّأويل قاصراً، لذلك اشترط المنظّرون في الحِجاج النّاجع التّوافق وعلّقوا به الانسجام، حتّى يجوز الإقناع ويتسنّى التّيقين وتلتئم كلّ الصّدوع الخطابيّة النّاشئة عن تنازع الأدوار السّياديّة الّتي تنفي الانسجام وتبطل الاسترسال، ولكنّ هذا الزّعم النّظريّ المهووس بطرد العنف من العالم وإحلال السّكينة بدله، إنّما هو تصوّر حالم بيوتوبيا السّكن الأليف، مأخوذ باستعادة لحظة الصّفاء الأولى، وهو ما يجعلنا ننقض هذا المذهب من خلال الإقرار بنكتة نظريّة مفادها أنّ الانسجام والتّوافق في المتون التّأويليّة المختبرة ليسا شرطين ضروريّين، لتحصيل طاعة الجمهور وإنّما هما شرطان استراتيجيّان يمكّنان المحاجّ/المؤوّل من تبليغ عقائده التّأويليّة القائمة على إثبات حقائق النصّ المتصوّرة إثباتاً قطعيًا، لا اختلاف فيه ولا تنازع وهو ما يقيم الفرق إبستيمولوجيًا بين التّقاليد الغربيّة والتّقاليد العربيّة في شؤون التّنظير وطرائق التّبصير بشواغل الإنسان الأنطولوجيّة والعقديّة والتّعامليّة الاجتماعيّة، لذلك كانت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ثقافة قائمة على القواطع العقديّة الّتي تحفظ للفاعلين الاجتماعيّين سيرورة وجودهم وتعلّق بخطاباتهم النّجاعة والنّفوذ.

إنّ تعليق العنف الرّمزيّ بالأفعال التّأويليّة الّتي يجريها المؤوّلون على النصّ القرآنيّ، عمل تجلّى تنفيذاً فعليًا من خلال الطّرائق البرهانيّة المستخدمة، لإثبات المواقف وترشيح المقاصد، لذلك اغتصبت إرادة الجمهور وروّضت «ملكاته المتوحّشة»، حتّى ينتظم الكون التّأويليّ من خلال سيادة مزاعم القويّ الّذي أقنع

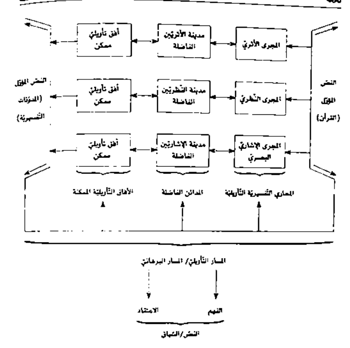
بخطابه واستنصر بحماته، فحقّ له كتابة قواعد فهم الأمة الأسلم وصياغة سنن التّبالغ الأقوم.

3 ـ التّأويل وتدبير «المدائن الفاضلة»

لقد اتّصلت التّجارب التّفسيريّة/التّأويليّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عامّة وضمن مجال اختبار المدوّنات الممثّلة خاصّة، بأنموذج تصوّريّ موحّد قائم على مبدإ أنطولوجيّ مداره على تدبير المدائن الفاضلة الّتي تمتح معالمها الأولى من حقائق النّصّ القرآنيّ باعتباره نصّاً/نواة وخطاباً/سلطة، به تتحكّم الاعتقادات ومن خلاله تتسوّى الفهوم.

وهذا الأنموذج التّصوريّ الموحّد جعل كلّ مجرى تأويليّ يحلم حاملو عقائده، بإقامة عروشهم المتصوّرة وتشييد مدائنهم الفاضلة الّتي تستعاد فيها لحظات الصّفاء الأزليّ المتمثّل في إحكام القبضة على معاني النّصّ الجوهريّة وتأدية مقاصده الأصليّة الّتي رام الخاطُ الأوّل توصيلها إلى النّاس، يعتقدون في وثاقتها ويؤمنون بنجاعتها في هدي مصائرهم، معاداً ومآلاً وبذلك يصنع الحدث التّأويليّ الّذي يمارسه المفسّرون/المؤوّلون على أبنية النّصّ المؤوّل، أفقاً من المآلات التّأويليّة الّتي يحمل الجمهور المتقبّل على اتّخاذها إحداثيّات يفهم بها حقائق السّماء المتمثّل بعضها في النّصّ القرآنيّ، من جهة كونه التّرجمان اللّفظيّ للحكم والأسرار.

وحتّى تنعقد غاية الإيضاح والبيان، نصوغ تلك الأفكار السّابقة في الخطاطة التّالية:



إنّ إنشاء المدائن الفاضلة، باعتبارها إمكاناً تصوريًا لواقع مأمول يروم المفسّر/المؤوّل تنفيذ معالمه ورسم حدوده، ليس مجرّد مجاز خاوٍ أو استعارة ميّتة، بل هو أمر حاول كلّ رأس مذهب أن يحتجّ لصدقيّته وينتصر لنجاعته، من خلال مسارات حِجاجيّة ومسالك برهانيّة، كنّا قد عدّدنا جلّ هياكلها وحدّدنا أغلب أشكالها داخل كلّ مجرى مجرى وفي محيط كلّ تأويل تأويل، وبذلك يبدو الفعل التّأويليّ المأخوذ ببغية إنشاء المدائن الفاضلة، فعلاً متلبّساً ببذور سياسيّة وغايات إيديولوجيّة يصير بمقتضاها الفعل التّأويليّ فعلاً استراتيجيًا محضاً لا يغريه فهم الأبنية النّصيّة ولا تجلية المعنى المهجور، بقدر ما تدفعه، إضافة إلى ذلك كلّه، غايات سياديّة تحكم السّيطرة على المسالك الموصلة إلى الظّفر بالحقائق التّامّة والقبض على المعاني الخالصة الّتي ادّعى كلّ مفسّر/مؤوّل امتلاك أسرارها وحيازة

أقدارها امتلاكاً أتمّ، لا منازع ولا غريم، فكأنّ المآلات التأويلية المستخرجة من النصّ القرآني، إنّما هي مآلات توضّف الحقيقة ولا تقولها في تمامها، لأنّ قول الشيء في تمامه، أمر دونه وهم كبير هو وهم امتلاك الحقائق والحال أنّ «كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنّه خطاب زائف»[18].

وبذلك غدا وَلَهُ المفسّرين/المؤوّلين، بإرادة تدبير مدائنهم الفاضلة إرساءً في مزالق «الوهم» و«الزيف» لأنّهم طلبوا تمام الأشياء وجواهر المعاني فقادهم ذلك كلّه إلى دائرة التّنازع على احتكار المنازل وحاد التأويل عن مقاصده الأولى التي قام من أجلها نعني البيان والإيضاح وفكّ المغالق التي تحول بين المفهم والفاهم، فلا تنجلي الحكم ولا تنفال السّرائر وهو ما جعل بعض أقطاب التأويل في عصرنا هذا، يصل هذه التّجربة الإنسانيّة بجمع من الفواعل الحافة أهمّها الإيديولوجيا واليوتوبيا والإيطيقا والسّياسة، من جهة كونها مؤثّرات ينفعل بها عمل المؤوّل فتلوّنه أصباغها وتوجّهه مقتضياتها (ريكور، **التاريخ والحقيقة**، مرجع مذكور)، فكأنّ مدائن المفسّرين/المؤوّلين الفاضلة مدائن قائمة على عروش مثلثة، لأنها حلمت بالأفضل من خلال نفي الممكن وإثبات الأوحد، فتنازع دعاتها تنازعاً أعاق الفعل التأويليّ وعطّل حركته، إذ بدا ذلك التعطيل من خلال تماثل الأشكال الحجاجيّة المستخدمة في إقناع الجمهور بالمضامين الحجاجيّة والمقاصد التأويليّة المصنوعة، إلاّ من الوسم الفكريّ/الإيديولوجيّ الّذي يشحن به **المحاجّ/المؤوّل** تلك الأشكال يدفع بها الشّبه وينفي من خلالها الإمكانات، حتّى ترسخ مقاصده وتنتفي مقاصد غيره.

إنّ علاقة التأويل بتدبير المدائن الفاضلة هو الّذي جعل الحاجة إلى ممارسة هذا الحدث متواصلة، متنامية في كلّ عصر عصر وفي كلّ زمان زمان، لأنّ الاعتقاد في «مطلق الحقائق» وفي «تمام المعاني» اعتقاد بشريّ تحاكي فيه إرادات الآلهة، تحرس المطلق وتحتكر التّمام وما تشبّه الإنسان بالآلهة، إلاّ توق إلى إحكام القبضة على العالم إحكاماً ينفي القصور الطّبيعي ويسنّد الإرادة المسلوبة،

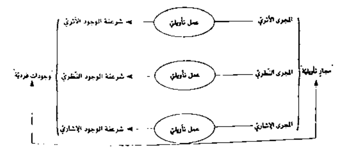
[18] أبو زيد (نصر حامد)، النصّ، السّلطة، الحقيقة، **إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، (مرجع سابق)، ص8.

لكنّ هذا التوق، قد يلهيه الحلم بتحصيل الاكتمال، فيبقى معلّقًا بين استعارة الأعالي (السّماء) وجاذبيّة الأداني (الأرض)، يغريه أمل الانعتاق وتشدّه حتميّات التاريخ.

4 ـ التأويل ومنطق الشرعنة/ «الوجودات المفردة» و«المنطقيات الخاصّة»

تتأسّس العمليّة التأويليّة عامّة وداخل المجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ خاصّة على مبدإ شرعنة «الوجودات المفردة» و«المنطقيات الخاصّة» الّتي يتضمّنها كلّ منحى تفسيريّ/تأويليّ وهذه الشرعنة الّتي يعمل على تنفيذ مظاهرها المحاجّ/ المؤوّل، تجعل العقائد التأويليّة الّتي تستخرج من النصّ القرآنيّ، عقائد ثابتة وتصوّرات محصّنة من كلّ الطّعون، بعيدة عن كلّ الشّبهات.

وقد اتّخذ منطق الشّرعنة في المدوّنات المختبرة، ثلاثة مظاهر متباينة تباين المناحي التأويليّة والتّصوّرات النّظريّة الّتي تنشدّ إليها عقائد كلّ مفسّر/مؤوّل، إذ يمكن حصر تلك المظاهر في الخطاطة الممثّلة التالية:



يكشف لنا هذا الرّسم الممثّل أنّ كلّ مفسّر/مؤوّل إنّما يجري جاهدًا، من خلال جملة من البراهين وجمع من الحجج يدعم بها خطابه المصنوع على سُوَر القرآن وآيه، إلى إضفاء ضرب من المشروعيّة المنطقيّة (الحجج شبه المنطقيّة) وجنس من النّجاعة الرّمزيّة، على كلّ العقائد التصوريّة الّتي متح أصولها من الأبنية القرآنيّة الّتي قدّ منها سدى النصّ والتأم بواسطتها نظام منطقه، لذلك غدت بمفعول منطق الشّرعنة أصولاً معنويّة تامّة للحقائق المطلقة الّتي تضمّنها النصّ، إذ إنّ إثبات

هذا الاعتقاد هو الّذي جعل كلّ مفسّر/مؤوّل يتوسّل بنظام برهانيّ، شحذ له من الحجج ما قوي فعله واسترفد له من الأدلّة ما ثبت وقعه، حتّى نكون النّجاعة تامّة، لا نقص ولا قصور.

إنّ مبدأ شرعنة التّأويلات، يجعل كلّ منحى تأويليّ مستقلاً بتصوّر لمفهوم الحقيقة مخصوص، وهو ما ينجرّ عنه انفراد كلّ تأويل، من جهة كونه إمكاناً تصوريًا لنذر مطلوب (الحقيقة الأصليّة/المعنى اللّدنيّ)، بمنطق مفرد وبمعقوليّة خاصّة ينتفي بمفعولها كلّ تصوّر يصبغ صفة المعقوليّة على نمط تأويليّ معيّن ويسلبها عن نمط تأويليّ آخر، فكلّ التّأويلات في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، محاصيل ذات منطقيّات مفردة ومعقوليّات مخصوصة تبني أنظمتها وتحدّد شرعيّتها، وبذلك فإنّ صراع المذاهب إنّما هو صراع معقوليّات لا صراع آليّات. وكونه صراع معقوليّات، فهو بالضّرورة صراع فهوم وعقائد تروم السّيادة وتنوي إثبات نفوذها على الجمهور يعتقد في صحّتها ويقول بنجاعتها، لذلك كان الحجاج آلة ضروريّة لشرعنة تلك الفهوم وإثبات تلك العقائد إثباتاً يمنحها دور كتابة التّاريخ، باعتباره حاضن الأفكار الموضوعيّ وجعل ذاك التّاريخ شاهداً على نفوذ الخطاب المشرعن، يحضنه ويعاضد حركته.

إنّ تعليقنا التّأويل بمبدإ شرعنة الوجودات المفردة والمنطقيّات الخاصّة، يجعلنا نعتبر الفعل التّأويليّ فعلاً وظيفيًا شأن الفعل الحجاجيّ، كلّ يبني إمكاناً ويقيم عالماً، يُدعى الجمهور للاعتقاد فيه والإقبال عليه إقبال من أطاع وأذعن، آمن وسلّم بأنّ الحقائق الحاصلة والفتوح الآيلة، إنّما هي بشائر الخلاص من عنف الرّيب وقلق الشّكوك الّتي اقتضت مضاجع الإنسان، مذ تعقّل وجوده واستفاق على هول الفجيعة، فجيعة القتل وتلطيخ الأرض بالدّماء، (أسطورة قابيل وهابيل)، لذلك تاقت نفس كلّ مفسّر/مؤوّل إلى المدائن الفاضلة بقيمها أوّله المعتقد في الصحّة المطلقة والمعنى الأتمّ، كما تاقت نفسه إلى شرعنة وجوده التّأويليّ المفرد، باعتباره صوغاً لغويًا لمشغل أنطولوجيّ معلّق لا يتكفّل بالإجابة عن مآله، سوى حدس افتراضيّ أو تخمين عقليّ يصوغ وجهاً من وجوهه ويقيم نحواً من أنحائه، حتّى تظلّ حاجة الإنسان المؤوّل حاجة متجدّدة لهتك المستور وكشف المهجور، عسى السّؤل يتحقّق والممتنع يتوجد.

خاتمة الباب الثّالث

لقد أقمنا هذا الباب الثّالث، باعتبارها باباً متأسساً على منطق معرفيّ ومنظور فلسفيّ مزدوج الأبعاد: **تركيب الأنساق ومجاوزة الحدود**، على مثلّث معرفيّ/أنطولوجيّ (**الحجاج، الحقيقة، التّأويل**)، نختبر من خلال إجرائه داخل المتون التّأويليّة الممثلة، (**المتن الأثريّ/المتن النّظريّ/المتن الإشاريّ البصريّ**)، وجوه التّفاعل الممكنة بين عناصر هذا المثلّث المعرفيّ/الأنطولوجيّ، فوجدنا، بمفعول الاختبار والتّقليب، أنّها عناصر آخذ بعضها برقاب بعض، إذ هي تعمل متظافرة لتحقيق تصوّرات المفسّرين/المؤوّلين في المعاد والمآل، داخل النّصّ المؤوّل وخارج دائرته (**النّصّ والمجال التّداوليّ**)، لذلك كانت الحقيقة في هذا المثلّث تركة يتنازعها نظام برهانيّ صارم ونذر تأويليّ حالم بالممكن، على أنّه الحقيقة وبالجائز على أنّه **الصّواب**، فراح كلّ مفسّر/مؤوّل يستدلّ، بما أتاحه له خاطره ومخياله من الحجج والبراهين، على تمام تقديره والتئام تبصيره، حتّى يثبت بالحجاج ممكن التّأويل، أفقاً ترتسي عنده المسارات وسكناً تخلد له الكيانات.

الخاتمة العامّة

لقد تأسست عقائدنا النظريّة في كتابنا هذا الدائر على «الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»، على منطق جامع وحّد الأبواب الثلاثة توحيداً انتظمت بمقتضاه بنيتها الداخلية وانشدّت إليه مقاصدها.

وهذه البنية الجامعة مختزلها العناوين التالية، من جهة كونها حواضن مكتنزة المرامي العامّة والهواجس الخاصّة الّتي ينوي الباحث إيصالها والبرهنة على استقامتها معرفيًا وأنطولوجيًا وفلسفيًا.

- التوطيء والابتداء
- الاختبار والمساءلة
- التركيب والمجاوزة

فهذه المداخل الثلاثة الّتي نظّمت مادّة كتابنا ووسمت خياراتنا المنهاجيّة، تختزل المنطق الداخليّ المتدرّج الّذي انتظمت وفقا له مقاصدنا، من جهة كونها تأويلاً لفهوم المؤوّلين العرب المسلمين وكيفيّات تعاملهم مع حقائق النصّ القرآنيّ وطرائق البرهنة على تلك الحقائق برهنة تثبت بها المزاعم وترسخ اليقينيّات.

وقد قادتنا ضرورات المراجعة إلى إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصوّرات التي تبدو، للوهلة الأولى، أموراً جاهزة وعقائد ثابتة، لذلك كان الباب الأول، منفذاً مباشراً لهذا القصد، حيث مكّنّا في محيطه ما يقتضبه موضوع الكتاب من توابع نظريّة ومسانيد معرفيّة ومقاصد استراتيجيّة حجبتها الأبنية وغمرتها الأشكال.

كما انشغلنا في باب التوطيء والابتداء، بجملة من القضايا نوردها من جهة الاختزال، (في قراءة «التراث» عامّة و«التراث الدينيّ» خاصّة/في النصّ وحواشيه: العلاقات والروابط/نظام الحجة في الثقافة العربية الإسلامية، أشكاله واستراتيجياته/ مداخل النظر وآليات المباشرة).

نهذه القضايا الّتي جعلناها صدارة العمل، كشفت لنا حاصلاً تأويليًا مفاده أنّ المفاهيم والتصوّرات الّتي ترتدّ إليها المشاريع الفكريّة و المعرفيّة في الفكر عامّة وفي الفكر العربيّ الإسلاميّ خاصّة، إنّما هي كيانات مصنوعة تحدّد حركتها الأسيقة الرّمزيّة والإيديولوجيّة والمخياليّة، لذلك اختلفت أفعالها وتباينت أشكالها من عصر إلى عصر ومن عقيدة نظريّة إلى عقيدة نظريّة أخرى.

لقد وفّر لنا هذا الباب جملة من الحدود المعرفيّة الدّائرة على المضامين الفكريّة أو المناويل النّظريّة المستحكمة في عقائد أصحابها وهو ما قضى أن يكون **الباب الثّاني**، اختباراً لتلك الحدود المجملة ومساءلة لتلك العقائد العامّة استناداً إلى خلفيّة متصوريّة تعتبر الحجّاج L'Argumentation، آليّة وسائطيّة وطريقة لغويّة مركّبة تسبر أغوار العالم المؤوّل وتحمل الجمهور المتقبّل على الانخراط ضمن منظوريّة تأويليّة معيّنة، تغدو فيما بعد السّند الاعتقاديّ الأوحد، به تضبط الفهوم الممكنة ومن خلاله تتسمّى مواقع الفرد داخل المنظومات الاعتقاديّة الّتي يمثلها كلّ مجرى تفسيريّ تمثيلاً تامًا أو جزئيًا، وذلك حسب قوّة الحجج المستخدمة والبراهين المستحضرة في أسيقة الإثبات أو النّفي، إثبات العقائد المساندة أو نفي المطاعن المناوئة.

وقد قادنا اختبار المدخل الحجّاجيّ في تأويل طرائق تعامل المفسّرين/ المؤوّلين العرب المسلمين، باعتبارها فهوماً ممكنة لحقيقة مقدّرة، مجالها الخطاب القرآنيّ، إلى الظّفر بجملة من المحاصيل النّظريّة المجرّدة والجوامع المعرفيّة العامّة أهمّها:

- الوقوف على منطق الخطاب التّفسيريّ/ التّأويليّ، (الحجج/ المواضع/ المشيرات الحجّاجيّة وهياكلها التّمثيليّة/ المضمّنات الخطابيّة والمصادرات العقديّة الضّامنة...).
- الوقوف على نحو الخطاب التّفسيريّ/ التّأويليّ، (الانسجام الخطابيّ/ التّناظمات الإحاليّة/ العوامل الحجّاجيّة والرّوابط الواصلة بين مفردات الخطاب وجمله...).
- استحصال دلاليّة الخطاب، (أقسام الحجج وعائلاتها/ الأبعاد الموسوعيّة في تصريف نظم البرهنة والاستدلال على الأقضية الفكريّة والمقاصد

العقديّة/ الوجوه البلاغيّة والموجّهات التّعبيريّة وما تضطلع به من أدوار فاعلة في هيكلة الأسيقة التّقبليّة وبناء العوالم الحجاجيّة الممكنة...).

• الوقوف على تداوليّة الخطاب التّفسيري/التّأويليّ وبلاغاته، (العمل الحجاجيّ/ تعدّد الأصوات/الدّلالة الحجاجيّة / الاستراتيجيّات الحجاجيّة والسّياسات القوليّة).

إنّ هذه المحاصيل وتلك الجوامع، جعلتنا نرى الآليّة الحجاجيّة آليّة متجاوزة الحدود المنطقيّة الصّارمة والضّوابط الشّكليّة القاهرة، لتغدو آليّة استكشاف ناجعة تمكّننا من سبر أغوار العالم التّفسيري/التّأويليّ والوقوف على مقاصد فاعليه الرّمزيّة والمعرفيّة والفلسفيّة والعقديّة والأنطولوجيّة، لذلك كان الحجاج بوصفه كفاءة تصوريّة منجزة داخل الخطاب التّفسيري/التّأويليّ، تابعاً من توابع الفعل التّأويليّ واقتضاء من مقتضيات الانتصار للمعنى الأتمّ والحقيقة المطلقة الّتي توهّم كلّ مفسّر/مؤوّل امتلاكها واحتكارها، لا ينازعه فيها منازع ولا يفكّها منه مغتصب.

فهذا الوثوق هو الّذي جعل نظام البرهنة على العقائد المعقولة المستخرجة من النصّ القرآنيّ، نظاماً متنوّع الأشكال موحّد المقاصد، (**إثبات قيمة النصّ المطلقة والبرهنة على جبروت خاطّه وقوّة صانعه**) وقد أدركنا هذا المستحصل التّأويليّ، عندما فرغنا من تفكيك النّظم الحجاجيّة داخل المجاري التّأويليّة الثّلاثة، إذ بدت لنا معالم التّماثل كما ظهرت لنا ملامح التّمايز بين كلّ مجرى مجرى، (**راجع خاتمة الباب الثّاني وخاصّة الجدول البيانيّ**)، وبذلك انعقدت نوايانا التّأويليّة، على اعتبار المدخل الحجاجيّ مدخلاً ممكناً لاستحصال الطّرائق الفهميّة والظّفر بأشكال الدّحض والإثبات الّتي كان المفسّرون المسلمون يصرّفون كفاءاتهم ليزرعون نجاعتها على الأسيقة والمقامات، حتّى تلتئم عروشهم وتستتمّ عقائدهم.

إنّ كثافة القضايا النّظريّة والمعرفيّة الّتي تضمّنتها فصول هذا الباب الثّلاثة، يمكن تبويبها في محاور الاهتمام التّالية تبويباً يجعلها أقرب إلى ذهن القارئ وأمكن في فهم المستدلّ.

• يقتضي التّعامل مع التّراث ضرباً من التّخارج عن جذب «**المركز العقديّ الأرثوذكسيّ**»، حتّى لا تسقط التّأويلات المبنيّة على المدوّنات المختبرة في خطر محاكمة الفهوم، إنْ رفضاً وإن انتصاراً واستبدال تلك السّياسة

بنحو اعتقاديّ جديد يجلّي الأشكال ويصف الأعمال ويقف على أدوار الفاعلين في ترويج الحقائق ترويجاً يصيّرها في محيط التّداول العمليّ، عقائد شاهدة على «الصحّة المنسبة» و«المعنى التّقديريّ» الّذي تحويه تلك المدوّنات وتتضمّنه تلك التّواليف.

* اعتبار المدخل الحجاجيّ، طريقة ممكنة ومسلكاً جائزاً، لرصد الخصائص الفكريّة والعقائد التّصوريّة الّتي كان يبني على أساسها المفسّرون/المؤوّلون اجتهاداتهم التّأويليّة، لفكّ مغالق النصّ القرآنيّ الشّكليّة والمعنويّة وتقديمها للجمهور، عقائد تامّة ومؤشّرات عامّة على اهتداء المفسّر/المؤوّل إلى النّبع الأصلي والمعنى الجوهريّ الّذي قدّره الصّانع الأوّل، فيجوز بذلك الاقتناع وتحدث الطّاعة.

* ضرورة الوعي بأنّ تباين الطّرائق الاستدلاليّة واختلاف المناحي الحجاجيّة، لا يعكس تعدّداً في المعنى الأصليّ ولا تبايناً في المقصد العقديّ وإنّما هو مجرّد إجراء خطابيّ يرمي إلى إثبات العقائد الغربة الّتي عضدتها مؤسّسات الاعتقاد عضداً رمزيًا وسياسيًا فصيّرتها قبساً فاعلة وعوامل محوّلة تهيكل فهوم المتقبّلين وتُبنْيِن ذوو المعتقدين، حتّى لا تضطرب «الممالك الآمنة» ولا تضلّ «بصائر المعتقدين».

* اعتبار المجاري التّأويليّة المختبرة، تمثيلات مفردة ووجوهاً جائزة لـ«حقائق النصّ المطلقة» و«معانيه التامّة».

* إنّ الاختلاف المذهبيّ والتّباين التّأويليّ بين المفسّرين/المؤوّلين، إنّما هو تنازع على سيادة المطلق المنشود، (الحقائق القرآنيّة والمعاني النّبعيّة) الّذي تُساس، بتوهمّات امتلاكه، إرادات المعتقدين أذعنوا وأطاعوا، صدّقوا وآمنوا.

* ضرورة مراجعة مفهوم المعقوليّة، وذلك من خلال تخليص هذا المفهوم من التّصوّرات القطاعيّة الّتي ترى المنطق صفة مقصورة على الفاعليّات العقليّة دون سواها من الفاعليّات الإدراكيّة الأخرى، (الذّوق والوجدان) وبذلك اعتبرنا كلّ المجاري التّفسيريّة/التّأويليّة المختبرة، «منطقيّات مفردة» و«معقوليّات مخصوصة»، تعبّر عن موقف من حقائق النّصّ

ونختزل تصوّراً للعالم مميّزاً يجعل كلّ الفهوم تقديرات ممكنة يحكمها الاسترسال مبدأ والتّتميم بغية.

- تراجع الرّمز الرّساليّ (**النّصّ خارج أسيقة الاستعمال**)، أمام الرّمز التّاريخيّ (**النّصّ داخل أسيقة التّوظيف الإيديولوجيّ والاستعمال السّياسيّ**)، وقد رصدنا ملامح هذا التّحوّل من خلال بيان الاستراتيجيّات الحجاجيّة الّتي أضمرها كلّ مفسّر/مؤوّل وأبطنها كلّ محاجّ/مستدلّ.
- إنّ اشتداد التّنازع بين المفسّرين/المؤوّلين، حدث تحوّل إليه طابع تعميم الفكر العربيّ الإسلاميّ في عصره الوسيط مع احتكار التّنزيل وتعليق الوظائف بالفاعلين الاجتماعيّين، حتّى يقوى سلطانهم وتشتدّ شوكتهم، فيصنعوا حقائقهم المحبّذة ويخطّوا معالم تاريخهم المرجوّ.
- إنّ النّماذج التّفسيريّة الممثّلة، (**الأنموذج الأثريّ/الأنموذج النّظريّ/الأنموذج الإشاريّ البصريّ**)، لا تترجم، ما عدّه مؤرّخو علم التّفسير، اختلافاً تصوريًّا وتبايناً تقديريًّا حول معاني النّصّ القرآنيّ، بقدر ما تترجم مبدأ نظريًّا مفاده أنّ الحقيقة، ليست حاصلاً معروفاً أو شيئاً موقوفاً، بل هي إمكان يبنى ووجوه ترسم، "**ترشّحها**" حركة التّاريخ و"**تمخّضها**" إرادات الفاعلين.

إنّ هذه القضايا وغيرها قد انشغل الباب الثّاني - باعتباره باباً مركزيًّا - قامت خططه المنهاجيّة على تقدير اختباريّ يمتحن المصادرات النّظريّة والعقديّة والأنطولوجيّة وعلى هاجس مسائليّ لا تحرجه اليوتوبيات ولا تخجله مداعبة الآلهة، ببيان مظاهرها المنطقيّة وتجلّياتها الحجاجيّة واستراتيجيّاتها التّأويليّة المتأسّسة عليها نوايا كلّ محاجّ/مؤوّل، ارتأى تغيير عقائد الجمهور تغييراً يضمن له ديمومة الفعل وأبديّة التّسلّط على مسالك استحصال "**المعاني الجائزة**" الّتي لا تتنافى مع ضوابط الانتماء المذهبيّ، من جهة كونه مؤشّراً تقاس به نجاعة الحقائق ومحراراً تضبط به درجات الطّاعة ومراتب الائتمار.

وحتّى يضمن عملنا هذا، مرتبة موافقة مبادئه ومنطلقاته، نتائجه ومحصّلاته، كان الباب الثّالث، باباً تركيبيًّا تجاوزيًّا يختزل كلّ الإمكانات النّظريّة والتّأويليّة والأنطولوجيّة وذلك من خلال إقامة علاقات ممكنة بين عناصر المثلّث المعرفيّ/

الأنطولوجيّ (الحجاج/الحقيقة/التأويل)، باعتباره مثلثاً يترجم جلّ الشواغل التأويليّة المستخرجة من المتون المختبرة، إذ دارت كلّها على نظم برهانيّة إقناعيّة وعلى حقيقة مآليّة وعلى إمكان تأويليّ، يغدو بمفعول الشرعنة والإثبات، عقائد قويّة يتوهّم أصحابها قولها السرّ كلّه، لا سهو ولا تفريط.

وبذلك يغدو كتابنا بأبوابه الثلاثة، تجربة تأويليّة خالصة انبنت على محصول تأويليّ رأى فيه أصحابه **القطع والجزم** ونرى فيه **التأجيل والإمكان**، فعقائدنا النظريّة عقائد مزمّنة منسبة تخلّصت من وهم التملّك وتجرّدت من ورم اعتلاء العروش الخاوية، نعني كتابة الأصول وصياغة الكلول وهو ما جعلنا نتوسّل بتعاليم نظريّة الأشكال Théorie des formes، الّتي تستخرج القوانين الجامعة وتستحصل الأنساق الناظمة القائمة عليها الصّروح الثّقافيّة والحضاريّة، دون أن ينشغل الخاطر بنصرة الملل أو إبطال النّحل، لأنّها كلّها تمثيلات ممكنة وجوازات مفترضة تعاملت فيما بينها تعاملات مختلفة انحكمت بالأسيقة الحاضنة والضّوابط الموجّهة، حدّدت انسيابها وكبحت جماح حركتها.

وهكذا ننهي قولنا في هذا الشأن المعرفيّ، معتقدين الاعتقاد كلّه، في نسبيّة نتائجه وضخامة حدوسه وكثافة فجواته، لأنّ الحسم في هذه القضايا الّتي صاغها المثلّث المعرفيّ/ الأنطولوجيّ، (الحجاج/الحقيقة/التأويل)، ادّعاء دونه الوهم يفنّده الاختبار وتبطله سيرورة التّاريخ، لذلك جاز لنا أن نتساءل على طريقة الفلاسفة، جملة من الأسئلة الممكنة لا نرتجي لها أجوبة، بقدر ما نروم من خلال بسطها فتح آفاق تأويليّة قصّر الخاطر عن بلوغها وبخلت العزائم عن إدراكها.

- كيف توافقت الطّرائق الحجاجيّة مع المآلات التأويليّة، في صوغ نذور المفسّرين وكتابة حدوس المؤوّلين؟
- إلى أيّ مدى يجوز الحديث عن «يوتوبيات» تحكم تاريخ الأفراد وعن عقائد تهيكل الممكنات الوجوديّة الجائزة والممنوعات الفكريّة السّالبة؟
- ما هي قواعد المجاوزة الفلسفيّة، أهي نفي النّفي (صراع المذاهب) أم ترشيح الإثبات (الاعتقاد في تماميّة الحقائق)؟
- هل تمكّن المفسّرون العرب المسلمون، من خلال ممارستهم الفعل التأويليّ، من تكثير معنى النصّ المؤوّل، أم إنّهم اكتفوا بتوظيفه وتطويعه،

لخدمة مقصد مذهبيّ معيّن أو عقيدة ملّة حاكمة؟

- هل يمكن للثقافة العربيّة الإسلاميّة أن تصبح ثقافة ناقدة، وذلك من خلال البحث في أسباب التّعطيل الموضوعيّة والذّاتيّة التي أعاقت الحركة وثنت الاندفاع؟
- كيف تتعدّد الفهوم وتتكثّر وجوه الحقيقة، دون أن يختلّ ناظم الأكوان أو يشتدّ تدافع الخصوم؟
- هل أفضى المدخل الحجاجيّ المجرى على المتون المختبرة إلى تكريس الاختلاف أم إلى تكريس الواحديّة الاعتقاديّة والثّابتة المعنونة والفردانيّة الأنطولوجيّة والذّهنيّة والمخياليّة التي تحكّمت بها الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فاصطبغت بأصباغها وتلوّنت بألوانها.

وهكذا أدرك العمل نهايته الممكنة، باعتباره رشحاً تأويليّاً على رشح تأويليّ (المتون المختبرة) عسى أن يعي التّالون هذا المقصد الفلسفيّ الوجوديّ، فتتحوّل عقائدهم التّامّة إلى عقائد جائزة، تعضد الممكنات التّأويليّة الحاصلة وتوسّع محيط الحركة الآيلة التي تصنعها إرادات الفاعلين وتسهر على تجويزها كيانات العارفين. بأنّ الأصل في الأشياء الحاجة، والطّبع في الإنسان القصور، لذلك تهيّب الغيب واحتمى من رعب المصير، بعقائد دان بها، عساه يحصّل من خلالها سكينة خالقة وإقامة أليفة، لا ضير ولا اضطراب، نظر ممكن لا ينفذ إلا قولاً ولا يترجم إلا إمكاناً.



ملحق الشواهد الأعجمية المعرّبة
كما وردت في متن الكتاب وهوامشه

- الهامش 6/ ص20

- «مجال الحجاج إنّما هو الممكن، المحتمل، المتوقّع، بحيث يكون هذا الأخير متجاوزاً ضبط الحساب، متعدّياً دقّة العدّ»، بيرلمان وتيتكا، **مصنّف في الحجاج**، ص1.
- «إنّ البرهنة/ الاستدلال، بالنّسبة إلى بيرلمان، يمكن أن تقع/ يقع دون أن تكون/ يكون حساباً كما يمكن أن تكون/ يكون دقيقة/ دقيقاً دون أن يكون/ تكون علمية/ علميًا»، برتون، **الحجاج في المحادثة/ التخاطب**، ص11.

- الهامش 10/ ص21-23

1 - المقاربة اللّغوية

«لا يمكن قصر الخطاب الحجاجيّ على متوالية من العمليات/ الإجراءات المنطقيّة ولا على مجرّد مسار فكريّ/ تمشٍّ فكريّ/ ذهنيّ، بل هو (عمل) متأسّس/ مبنيّ على استخدام الوسائل الّتي يضعها على ذمّتنا لسان من الألسن وذلك في مستوى الاختيارات المعجميّة المتضمّنة توجيهاً حجاجيًا، أطراً ملفوظيّة شكليّة، ترابطات تلفظيّة، افتراضات أوّليّة ومضمّنات قوليّة/ مضمرات قوليّة»، آموسّي، **الحجاج في الخطاب**، ص23.

2 - المقاربة التّحاوريّة

"يستهدف الخطاب الحجاجيّ سامعاً ولا تفهم سيرورته خارج علاقة التّفاعل الحواريّ، إذ إنّ بناء خطاب حجاجيّ، من جهة الترابط المنطقيّ، لا يمكن أن يعزل/ يفصل) عن وضعيّة التّحاور/ (التّكالم) الّتي في محيطها يتولّد فعلها ويُصنع أثرها"، نفسه.

3 - المقاربة التّحاوريّة والتّفاعليّة

"يهدف الخطاب الحجاجيّ إلى التّأثير في السّامع، لذلك وجب أن يتأقلم معه، كما يقتضي التّبادل بين المتحاورين، حتّى وإن كان ذاك التّفاعل افتراضيًا، حيث لا يوجد حوار فعليّ وتبادل حقيقيّ. إنّ مسألة الحركيّة الجارية بين صورة المخاطب و"إيتوس" المخاطب كما وردنا داخل الخطاب وكذلك صور المقدّمات ومواطن الاتّفاق المشتركة، إنّما هي مشاغل مركزيّة وقضايا جوهريّة لا محيد عنها ولا انفكاك منها"، نفسه، ص23-24.

4 ـ المقاربة الأجناسية/الأنواعية

«دائماً ما ينخرط الخطاب الحجاجيّ داخل أنموذج خطابيّ وضمن نوع قوليّ، حتّى وإن أقدم على ترقعتهما أو اختار الاندماج بطريقة مركّبة ضمن أنواع من القول متباينة وداخل أجناس من الخطاب مختلفة، لذلك فإنّ الخطاب الّذي له تأثير على المجتمع الّذي مأسسه، يحدّد أهدافاً ويرسم أطراً ملفوظيّة كما يعيّن توزيعاً للأدوار ممكناً»، نفسه، ص24.

5 ـ المقاربة الأسلوبيّة

«يلجأ الخطاب الحجاجيّ إلى أفعال الأسلوب كما يتوسّل بالصّور البلاغيّة الّتي لها تأثير على السّامع/المتقبّل/المخاطب وهو ما يقتضي تبعا لذلك المتح من المظانّ الأصليّة والتّجلّي الممعّن في صور الخطاب وما تتضمّنه تلك الصّور من أبعاد إقناعيّة»، نفسه، ص24.

6 ـ المقاربة النّصّانية

«إذا أعطينا لفظ «نصّ» معنى جملة من الملفوظات المنسجمة الّتي تصنع كلاّ موحّداً وتبني كياناً متكاملاً، فإنّ الخطاب الحجاجيّ يجب أن يدرس في مستوى انبنائه النّصّي، وذلك انطلاقاً من طرائق الرّبط والوصل الّتي تصنع نماءه وتولّد حركته. وحتّى يكون هذا الأمر متاحاً يجب أن نتدبّر كيف إنّ المسارات المنطقيّة (الأقيسة المنطقيّة والتّمثيلات/ استراتيجيات الفصل المفهوميّ واستراتيجيّات الوصل المفهوميّ)، إنّما هي مسارات مستخدمة داخل إطار الخطاب المركّب وذي الخصائص السّياقيّة»، نفسه، ص24.

• الهامش 6/ ص40

«لابدّ لمحلّل الحجاج في الخطاب أن يضع في حسبانه المكوّن التّلفّظي (من يتكلّم، إلى من، داخل أيّة وضعيّة خطابيّة) والحركيّة التّفاعليّة (وفق أيّ منطق وبموجب أيّ السّياسات يصنع التّبادل بين المتحاورين)، كما يمنح تحليل الحجاج في الخطاب أهميّة مطلقة ودوراً معتبراً للمعطيات المؤسّساتيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة»، نفسه، التّوطئة، ص VII.

• الهامش 14/ ص44

«تراث، مفرد، جمعه تراثات، كما يعني كذلك الملك الموروث أباً عن جدّ، شيئاً موروثاً، ميراثاً، العائدات الخاصّة بالكنيسة، هذا اللّفظ مشتقّ من اللاّتينيّة، Patrimonuim، ما يورث عن الأب»، تشمبرز، المعجم الموسوعيّ الإنكليزيّ، لاروس، 1994، الفقرة 943.

• الهامش 29/ ص51

«اسم المؤلّف ـ العنوان ـ العنوان الفرعيّ ـ عنوان السلسلة ـ إسم النّاشر ـ لعبة المقدّمات الغامضة»، جنيت، عتبات، ص، 2/8.

* الهامش 71/ ص70 (معرّب)

* الهامش 8/ ص81

«لا يعتبر النصّ القرآنيّ مجرّد «كتابة موحى بها» ولا رسالة منلقاة من الله مباشرة، بل إنّ النصّ القرآنيّ إنّما هو عامل جوهريّ ومكوّن أساسيّ في تنظيم المجتمعات الإسلاميّة بدءا من القرن الهجريّ الأوّل وصولاً إلى راهن أيّامنا»، بلاشير، القرآن، ضمن الموسوعة الكونيّة، النّسخة العاشرة، (قرص مضغوط).

* الهامش 25/ ص86

«تهدف دراسة الحجاج إلى تحليل التّقنيات الخطابيّة الّتي تضمن انخراط السّامع في الأطاريح المقدّمة أو مضاعفتها»، بيرلمان، الحجاج، ضمن الموسوعة الكونيّة، النّسخة العاشرة، (قرص مضغوط).

* الهامش 63/ ص96

«إذا أراد الخطيب أن يؤثّر بخطابه تأثيراً ناجعاً يجب عليه أن يتأقلم مع سامعيه، فنيم يتمثّل هذا التّأقلم الّذي هو ضرورة مختصّة بالحجاج؟ إنّه يتمثّل في أنّ الخطيب لا يمكنه أن يختار منطلقاً لاستدلاله، إلاّ أطاريح مقبولة من طرف المخاطبين»، بيرلمان، إمبراطوريّة الخطابة، ص35.

* الهامش 71/ ص99 (معرّب ضمن الهامش السّابق)

* الهامش 119/ ص108

«بما أنّ الحجاج يهدف إلى التّأثير في السّامع والفعل في المتقبّل وذلك من خلال تغيير قناعاته وتحويل استعداداته استناداً إلى خطاب موجّه إليه يرمي إلى جعل العقول منخرطة فيه بدل فرض إرادة الخطيب على الجمهور، إن بالقوّة وإن بالترويض، فإنّ من استراتيجيّات الحجاج أن تشعر المخاطب أنّ رأيه رأي ذو قيمة»، نفسه، ص29.

* الهامش 160/ ص118

«إنّ التّأقلم مع السّامع يقتضي، قبل كلّ شيء، اختيار أطاريح مقبولة من طرف السّامع، مقدّمات حجاجيّة»، بيرلمان، نفسه، ص43.

* الهامش 197/ ص127

«يقتضي الحال تحليل الخطاب في كلّيته وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بمعالجة اتّساع الحقل الحجاجيّ وكذلك نظام الحجج»، بيرلمان، نفسه، ص74.

* الهامش 211/ ص132

«ترد الحجج حيناً في شكل وصل مفهوميّ يسمح بنقل الانخراط المتّصل بالمقدّمات الحجاجيّة إلى الخواتم كما ترد مرّة أخرى في شكل فصل مفهوميّ يهدف إلى عزل المكوّنات التي كانت، قبل، في لغة ما أو تقليد معيّن متّصلة بعضها ببعض»، بيرلمان، نفسه، ص74.

* الهامش 214/ ص133 [القسم الأول معرّب]

«... وإنّه من الأهمّية بمكان أن تستطيع أخذ الكلمة في بعض المقامات وأن تكون الناطق باسم مجموعة أو مؤسّسة أو دولة وأن يكون موقفك مسموعاً»، نفسه، ص29.

* الهامش 224/ ص134-135

* «ترتّب الحجج شبه المنطقيّة من خلال تقريبها، كلّ مرّة، من الاستدلالات الشكليّة التي تتوافق معها وذلك من خلال إبراز ميزانها وهو ما يجعلها حججاً جداليّة وفي الآن ذاته حججاً غير إجباريّة»، نفسه، ص19.
* «يتعلّق الأمر بحجج ترابطيّة/اتصاليّة حيث التماثل مع الاستدلالات الشكليّة وهو ما يخوّل عرضها على السّامع من جهة كونها أحاديّة المعنى وغير قابلة للدحض، إلاّ أنّ هذا التجلّي/الوضوح البرهانيّ/الاستدلاليّ يمثل حاصل اجتهاد، جهد تنقيصيّ/اختزاليّ كما يمثل حاصل جهد تدقيقيّ الذي هو بدوره من طبيعة غير شكليّة»، (بيرلمان وتيتكا، مصنف في الحجاج، ص259)، وبذلك يتضمّن الحجاج شبه المنطقيّ مكوّنين إثنين:

- الهيكل الشكليّ الذي به تتقوّم الحجّة/عليه تتأسّس الحجّة.
- عمليّة التقليص الّتي تخوّل دمج معطيات الواقع ضمن ذلك الهيكل وهو ما يجعلها قابلة للمقارنة والمشابهة أو يصيّرها منسجمة»، دوكلارك، فنّ المحاججة، ص124.

* الهامش 226/ ص136

«إنّ العمل الحجاجيّ يرمي أحياناً إلى إلغاء التناقض (وإبطال التخالف) واللّجوء إلى الخيال، الشّيء الّذي يجعل هذا الأمر متهاجاً/آليّة يمكّن/تمكّن من خلال فعل الإخراج/فنّ الإخراج من تحاشي الموانع/السّياقات/السّمات الّتي داخلها يمكن أن ينبجس عدم الاتّفاق»، بيرلمان، إمبراطوريّة الخطابة، ص125.

* الهامش 241/ ص142

«تعتبر التّعدية الخاصّيّة الشّكليّة الّتي تتضمّن علاقة تخوّل لها الانتقال من الإثبات الّذي

يوجد بين لفظ وآخر وبين هذا اللفظ الثاني وذاك الثالث إلى المحصلة التي توجد بين اللفظ الأوّل والثالث. فهذه الخاصيّة تميّز علاقات من قبيل «يساوي» «يتمي إلى» «أكبر من»، فالعلاقة أ ع س تكون دائما صحيحة عندما تكون المقدّمات أ ع ب وب ع س صحيحة»، نفسه، ص97.

• الهامش 244/ ص143

«إلا أنّ ثمّة حالات تكون فيها التّعدية تعدية/ ظاهرة (مصرّحاً بها)، لكنّها غير مضمونة دائماً، مثال ذلك «أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي» وهو ما يؤكّد وجود تعدية حجاجيّة يمكن أن تفندها التّجربة (ويبطلها الاختبار) ومن يتبنّى هذه المقولة لا يمكن له، إلاّ أن يرفدها ويرشّحها رغم حالات الإبطال والتّفنيد، مثلاً أن ذلك الاعتبار لا يتماشى، إلاّ مع الأصدقاء الخُلّص: معرّفاً «الصداقة الحقيقيّة» من جهة كونها ضرباً من ضروب التّعدية وذلك من خلال تحويل تلك المقولة إلى تقنية/ مقدّمة تحليلية لا تستطيع أيّ تجربة/ خبرة تكذيبها البتّة»، نفسه، ص98.

• الهامش 248/ ص145

«إنّ (علاقة الكلّ بالجزء) تجوّز استدلالات تقنيّة تبنيّة وبعديّة، إذ الأولى تستمدّ من حدّ مكوّنات الأجزاء أمّا الثانية فتستمدّ من الغيب. إنّها عمليّة شبيهة بالخلاف/ أشبه ما تكون بالخلافيّة»، دوكلارك، فنّ المحاجحة، ص127.

• الهامش 256/ ص149

«(فالحجج المؤسّسة على بنية الواقع)، إنّما هي روابط ووصائل بين عنصر الواقع وبصفة أدقّ هي وصائل تخوّل للسّامع الإقرار بوجود علاقة بين عنصر وآخر من عناصر الواقع»، نفسه، ص129.

• الهامش 261/ ص150

«عادة ما تكون البنى المشار إليها من طبيعة مغايرة/ أخرى، إذ إنّ جلّ الحجج المؤسّسة على الواقع تستدعي روابط/ وصائل تتابعيّا، مثل علاقة السّبب بالنّتيجة أو تتطلب روابط/ وصائل تواجديّة مثل علاقة الشّخص بعمله، إنّهما اتّجاهان/ طريقتان مختلفتان/ مختلفتان في بنية الواقع، حيث تكون العلاقات التّتابعيّة لظواهر على درجة واحدة من التّساوي وضعت وضعاً تعاقبيّاً/ في علاقة، لكن عندما يكون المستند علاقات تواجديّة، فإنّ الحجاج في هذه الحالة يكون متوكّئاً

على ألفاظ من طبيعة غير متساوية مثل الجوهر وتمظهراته/تجليّاته»، بيرلمان، إمبراطورية الخطابة، ص9-10.

◆ الهامش 285/ ص158

• «تمثل حجّة السلطة محطّ تنازع شديد في الميادين العلميّة، لأنّها الأكثر استعمالاً على الإطلاق بطريقة اعتباطيّة، لإحداث أمارة الجدّة والاستكشاف والتّحوّل إلى حدّ تصير معه مضادّة للسّلط الّتي تعدّ سلطاً مطلقة (. . .) إنّ حجّة السّلطة لا تكون مجديّة، إلاّ في غياب الحجّة البرهانيّة، إنّها تساهم في عضد/معاضدة/رفد حجج أخرى، إذ إنّ مستعملها لا يدّخر جهداً في تثمين/ترشيح السّلطة الّتي تتوافق وأطروحاته، إلاّ أنّ ابتذال السّلطة سيساهم في دعم أطروحة الخصم، إذ السّلطة الّتي لا تنافس، إنّما هي السّلطة الإلهيّة»، نفسه، ص123-124.

• «إلاّ أنّ حجّة السّلطة تنبني على مصادرة توافقيّة بين الشّخص وأفعاله أو كلامه»، نفسه، ص133.

◆ الهامش 297/ ص165

«إنّ هذا الضّرب من الحجج إنّما يساهم في تأسيس تمثيل للعالم أو تقوينه»، دوكلارك، فنّ المحاججة، ص133.

◆ الهامش 323/ ص178

◆ الهامش 334/ ص184

«نلاحظ أنّ في الميادين الّتي تشرّع المحبّذ والمعقول والمنطقيّ، استدلالات ليست من قبيل الاستنتاجات الصّحيحة شكليًّا وليست هي كذلك استنتاجات تذهب من الخاصّ إلى العامّ، وإنّما هي محاجّات من الأجناس كلّها ترمي/تهدف إلى ضمان انخراط العقول داخل الأطروحات الّتي تقدّم، لتحصيل إذعان المتقبّلين»، بيرلمان، إمبراطوريّة الخطابة، ص10.

◆ الهامش 339/ ص187

«يمكن القول بلا ريب ـ من خلال الرّجوع إلى تجربة سابقة الدّلالة ـ إنّ نظريّة الألعاب تتضمّن في بعض الحالات عناصر دقيقة (محدّدة)، كي توجّه قرار اللاّعبين وأفعالهم أو لكي تفسّر وضعيّة صراع حقيقيّة، حيث توفّر في أغلب المقامات وفي جلّ الأسيقة إطار تفكير وعناصر تعقّليّة غاية في الثّراء»، بوزيتا (جون)، ضمن نظريّة الألعاب، الموسوعة الكونيّة، النّسخة 10، (قرص مضغوط).

◆ الهامش 10/ ص228

• «إنّه نمطٌ يستطيع من خلاله شخص أو جماعة أن يبادر باستحثاث سامع على أخذ

قرار، من خلال اللّجوء إلى تمثيلات أو إثباتات (حجج) تهدف إلى بيان الصُلوحيّة أو إثبات النّجاعة»، ألرون، الحجاج، ص4.

• «إنّ الحجاج، إنّما هو عمل يرمي دائماً إلى تغيير حالة الأشياء ذات الوجود المسبق»، بيرلمان وتيتكا، مصنف في الحجاج، ص72.

• الهامش 19/ ص230

«إلاّ أنّه لا يمكن لأيّ خطيب ـ حتّى وإن كان خطيباً مقدّساً ـ أن يتجاهل جهد التكيّف مع السّامع»، نفسه، ص31-32.

• الهامش 25/ ص233

• «حتّى يكون الحجّاج حجّاجاً، يجب أن يكون في لحظة معلومة (معيّنة) ضرباً من الإجماع العقليّ المحض (إجماعاً عقليّا محضاً) كما يجب التوافق ـ بدءاً وفي الأصل ـ حول تكوين هذا الإجماع الفكريّ كما يجب التوافق حول الأثر النّاجم عن مناقشة قضيّة محدّدة نقاشاً جماعيّا، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يتأتّى تأتّيًا ذاتيًا»، نفسه، ص18.

• «إذاً، لكي نحاجج يجب أن نولي أهميّة لانخراط السّامع ولموافقته على الاختيار الذّهني»، نفسه، ص20-21.

• «إنّ الخطيب العظيم (الفحل)، إنّما هو الّذي يؤثّر في الآخر وهو الّذي يبدو مأخوذاً بعقل سامعه ذاته»، نفسه، ص31.

• «في هذه المادّة (المعرفيّة) لا توجد إلاّ قاعدة واحدة تتمثّل في التأقلم (التّكيّف) مع الخطاب مهما كان نوعه/ جنسه، إذ إنّ شكل بعض الحجج ومضمونها المتوافقين في حالات معيّنة يمكن أن يبدوا مبتذلين في حالات أخرى»، نفسه، ص33.

• الهامش 26/ ص234

«يفكّر كلّ خطيب بطريقة شبه معقولة (أقرب ما يكون إلى المعقول) في أولئك الّذين حملهم على الإقناع وهم من يمثّل السّامع الّذي يتوجّه إليه بالخطاب (تصيبه سهام الخطاب)، ضمن أموسي، ص34.

• الهامش 29/ ص236-237

«يجب أوّلا أن ندقّق، إن الشّيء الّذي يجب أن يعرّف هنا، ليس بنية شكليّة، (الجملة الاستفهاميّة)، بل هو عمل لسان مخصوص»، ندوة السّؤال، ص12.

• الهامش 37/ ص240 (معرّب)

• الهامش 43/ ص242-243

• «إنّ كلّ حجاج يستهدف تحديداً سامعاً خاصاً، إنّما يمثّل عائقا/ يشكّل عائقاً من حيث

إنّ الخطيب في وضعيّة محدّدة، لحظة يتكيّف مع رؤى سامعيه، إنّما يحمل نفسه على التوسّل بأطروحات غريبة أو هي شديدة المخالفة/التناقض مع ما يعتقد فيه الآخرون/ لا بل ما يدين به الآخرون الّذين يتوجّه إليهم في التوّ بالخطاب (...) وهذا الأمر سيّان، بحيث إنّ قيمة هذا الإجماع تستمدّ من عدد أولئك الّذين أظهروا قيمة الإجماع ونوعهم، وقد حصل المبتغى في هذا المجال من خلال موافقة الجمهور الكونيّ»، مصنّف في الحجاج، ص40-41.

- «ثمّة من جهة، الجماهير الخاصّة وهم أولئك الّذين يُحملون على الإقناع وهم كذلك الّذين يصنعون في خضمّ حوار مّا مع الخطيب، إنّهم متميّزون في وضعيّة خطابيّة معيّنة وكذلك من جهة الهدف الحجاجيّ المرجوّ من لدن الخطيب، فالخطيب إذا يوجّه خطابه وفق انخراط السّامع (داخل الخطاب)»، بيرلمان وتجديد الخطابة، عمل جماعيّ، تنسيق ميشيل مايير، المطبوعات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، 2004، ص25.

- الهامش 49/ ص245-246

- «عندما يستعمل الخطيب المقدّمات الّتي يتّخذها أساساً في بنائه، إنّما يراهن على انخراط جماهيره/سامعيه في قضايا الابتداء»، مصنّف في الحجاج، ص87.
- «يمتاز الحجاج عن الاستدلال المنطقيّ امتيازاً يبني اختلافهما؟ إنّ الاستدلال الخطيّ ترك مقدّماته وبخاصّة خاتمته في وضع الكُمُون والتّضمّن. وفي المنطق، حتّى تكون الخاتمة شديدة الإطلاق يجب بدءاً إقصاء كلّ ما يمكن أن يكون مشكلاً، إذ إنّ المقدّمات لها هذه الوظيفة فهي تطرح أسئلة ضافية، لكونها تحتوي على قضية وتتضمّن مشكلاً»، بيرلمان وتجديد الخطابة، (مرجع مذكور)، ص17.
- «ينطلق كلّ حجاج من المشهور/المعروف، لكي يقنع إقناع إجبار الجمهور بما لم يوجد بعد، فالمقدّمات الحجاجيّة هي كلّ ما ينطلق منه الخطيب وهي الّتي عليها يبني/يقيم استدلالاته: آراء الجمهور، الأشياء/الوقائع، الحقائق... إلخ. ولئن كان في أصل المقدّمات الحجاج، فإنّ اعتبار الاستدلال من الأمور المؤثّرة في اختيارها، الفاعلة في تأويلها وفي تمثيلها»، بينون، القول الإقناعيّ، ص135.

- الهامش 50/ ص246

«منطلق الحجاج/ نقطة الانطلاق في الحجاج، تفترض اتّفاق الجمهور»، مصنّف في الحجاج، ص87.

- الهامش 54/ ص247-248

- «إنّ الحجج الّتي سنتناولها في هذا الباب تتضمّن نصيباً من قوّة الإقناع، إلى الحدّ الّذي تكون فيه الحجج ممثّلة من حيث إمكان مقارنتها بالاستدلالات الشّكليّة المنطقيّة أو الرّياضيّة»، نفسه، ص259.

- «إنّ الاستدلالات شبه المنطقيّة هي استدلالات تستدعي علاقات منطقيّة أو رياضيّة مثل علاقة الهويّة، المساواة أو التعدية، فهذه العلاقات تكون موضع اتّفاق واسع، فالحجج الّتي تؤسّسها إنّما تكون ذات قوّة عظيمة»، بيغون، ص155.

- الهامش 65/ ص251

«إنّ غاية كلّ الحجاج مثلما ذكرنا آنفاً، ترمي إلى إثارة أو مضاعفة انخراط العقول ضمن الأطروحات الّتي تستجيب لحاجات الجمهور. فالحجاج النّاجع هو الّذي يوفّق في مضاعفة درجة الانخراط من حيث إنّه يثير عند الجمهور الفعل المنتظر (فعل إيجابيّ أو حياد) أو على الأقلّ يخلق عنده قابليّة للفعل الّذي يمكن أن يظهر في اللّحظة المناسبة»، مصنّف في الحجاج، ص59.

- الهامش 79/ ص260

«إنّ مصنّفنا هذا لن يتناول/ يعنى إلاّ الوسائل/ بالوسائل الخطابيّة الّتي ترمي إلى تحقيق انخراط الأذهان، وحدها التّقنية الّتي تستعمل اللّغة، في الحمل على الإقناع و الاقتناع، هي الّتي ستقع بها العناية لاحقاً»، نفسه، ص10.

- الهامش 85/ ص263

«إنّ الخطاب الإقناعيّ يؤكّد أفعالاً من خلال إدماجه كلاًّ في وضعيّة هي الأخرى لا ينقصها أحياناً التّعقيد»، نفسه، ص251.

- الهامش 86/ ص263 وما بعدها

«إنّ التّخطيطات الّتي عليها يتأسّس هذا التّفكير ستكون هي الأخرى مختلفة، إذ يمكنها أن تعتبر الخطاب فعلاً، مؤشّراً، وسيلة كما يمكن لها أن تستند تحديداً إلى مضمونها أو أن لا تتجاهل أيّ عامل من العوامل الّتي تتضمّنها، كما يمكن لها تحديداً أن تستند إلى اللّسان المستعمل، وما إن يشرع الخطيب في وصف الّذي اسبرها/ رآه، حتى يتمكّن السّامع، على وجه التّقريب، من معرفة دلالة الرّؤية النّفسيّة أو الفيزيولوجيّة»، نفسه، ص254

- الهامش 87/ ص264-265
- «حتّى تعرض السّمات الّتي للحجاج عرضاً/ جيّداً وفريداً، وحتّى تبسط الخصائص الضمنيّة/ المتعلّقة بالحجاج، لا محيد عن مقابلتها بالتّصور الكلاسيكيّ للبرهنة وبخاصّة بالمنطق الشّكليّ الّذي يحدّده تناول وسائل الحجج البرهانيّة»، نفسه، ص17.
- «معرّب»
- «حاول باسكال سابقاً ـ وهو يقابل الإرادة مع القصور، الفكر الثّاقب مع الفكر الهندسيّ، القلب مع العقل وفنّ الحمل على الإقناع مع فنّ الاقتناع ـ أن يبيّن قصور المنهج

الهندسيّ الناتج عن أنّ الإنسان المدحور لم يعد تحديداً إنسان عقل»، نفسه، ص3-4.

* الهامش 94/ ص267

* «إنّ الحجّة هي ملفوظ موجّه إلى قبول ملفوظ آخر، إن من حيث طبيعة مضمونها وإن من حيث طبيعة شكلها»، بيفون، ص153.

* الهامش 95/ ص267 «معرّب»

* الهامش 96/ ص267-268

«هذه الحجج لا تعتمد فقط على المنطق بل على التّجربة وعلى الرّوابط المشهورة في الأعمال أو في الأشياء، فهذه العلاقات يمكن أن تبرز التّتابع أو التّواجد، فالعلاقات التّتابعيّة المتعلّقة بحقائق من طبيعة واحدة وموضوعة على نفس الدّرجة، أما العلاقات التّواجديّة، فتقتضي ربطاً بين حقائق ذات درجة غير متكافئة. فكلّ العلاقات إنّما تتأسّس على علاقة ذات طبيعة وظائفيّة (من السّبب إلى النّتيجة)، من الوسيلة إلى الغاية، مثلاً)»، بيفون، ص178-179.

* الهامش 97/ ص268

«(...) إنّ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع، لا تعتمد على الواقع بل تصنعه أو على الأقل تنضّمه، فهي حجج تمكّن من إبراز وصائل جديدة بين الأشياء، هذه الحجج هي حجج مؤسّسة على علاقات قائمة على المشابهة، مشابهة بين أحداث مضت، حيث تقحم داخلها قانوناً، مشابهة مفتعلة بين حقائق مزدوجة، حيث نستخلص علاقات»، نفسه، ص20.

* الهامش 98/ ص268

«نستخلص من كلّ ما تقدّم نتيجة واحدة، مفادها أنّ الحجّة القائمة على الفصل المفهوميّ تبسط ثنائيّة، وذلك من خلال خلق مفهومين مزدوجين متواجدين مثل الظّاهر والحقيقيّ/الوسيلة الغاية أو اللّفظ/الفكر، حيث يكون اللّفظ الثّاني أقلّ مرتبة من اللّفظ الأوّل، فالفصل المفهوميّ غايته الرّتبيّة، إنّما هي إلغاء التّناقضات»، نفسه، ص257-258.

* الهامش 108/ ص272

«إنّ دراسة الحجاج في اللّغة تتّصل، قبل كلّ شيء، باللّسانيّات وتتجاوز إطار هذا المصنّف»، بيفون، ص154.

* الهامش 128/ ص279-280

* «يبزتي، في بعض الأحيان، بعلم الاشتقاق، لإثبات المعنى الّذي يتعلّق بالكلمة

(...)، فاليقين الظّاهر في استعمال علم الاشتقاق، يتّصل بالاعتقاد في جينة اللّسان التي من خلالها تستمدّ كلّ كلمة من الشّيء ذاته الذي يحدّه ويعرّفه (...) فاستعمال علم الاشتقاق يصير أكثر اقناعيّة بواسطة/بالثّقافة التي يبرهن من خلالها الخطيب، من حيث تدقيق الوسيلة المتّصلة بحجّة السّلطة، أكثر من اتّصالها بالتّعريف»، بيفون، ص164.

- «يكون علم الاشتقاق في الفرضيّة التّشريّة وفي فرضيّة الإنسان الأوّل، علماً حجاجيّاً، لاستعادة الأشكال (الصّوائت وعلم البنية) التي للّغة البدئيّة/الأصليّة (من علم الأنساق إلى الكلمات البدئيّة)»، **مقالة علم الاشتقاق**، ضمن دائرة المعارف الكونيّة، النّسخة العاشرة، (قرص مضغوط)

- **الهامش 135/ ص282 (معرّب)**

- **الهامش 137/ ص283**

- «يعتبر المنطق، تحديداً، تخصّصاً من أكبر تخصّصات الفلسفة وقد أصبح المنطق في القرن العشرين جزءاً من الرّياضيّات وقد غدا اليوم يعرف أيضاً، باعتباره جزءاً مضمّناً داخل الهندسة الإعلاميّة واللّسانيّات وعلم النّفس المعرفيّ وعلم التّواصل الاجتماعيّ».
- «إنّ المنطق هو دراسة طبيعة المفاهيم والحقيقة والأحكام ونجاعة البراهين. كما يتجلّى المنطق، كذلك، اليوم في أربعة اتّجاهات:
  - نظريّة المجموعات
  - نظريّة المناويل/النّماذج
  - نظريّة البرهان
  - النّظريّة الحساباتيّة»،

الموقع الالكتروني، http: fr.wikipedia.org/wiki/logique

- **الهامش 141/ ص284**

«ترمي الحجّة السّببيّة إلى ربط حدثين بعضهما ببعض، وتحديداً ربط حدث معطى، كما تهدف الحجّة السّببيّة إلى إقامة السّبب أو تحديد الغاية التي تتضمّنها»، بيفون، ص179

- **الهامش 146/ ص285**

«تعني الحجّة النّافعة/النّاجعة، استحسان عمل معيّن أو حدث مّا، من حيث نتائجهما الإيجابيّة أو السّلبيّة»، نفسه، ص179.

• الهامش 148/ ص287

«إنّ حجّة الاتّجاه تعني نقد فعل أو إسم من أسماء الاتّجاه الّذي تتخّذه منتهى للغاية الّتي ترمي إليها»، نفسه، ص183.

• الهامش 154/ ص288

«بقدر الذّهاب بعيدا تكون غاية الحسن، فحجّة المجاوزة تدفع إلى الأمام/تسير قُدُماً، وهي متأسّسة على الاعتقاد في التّطوّر الّذي يعني أنّ الزّمان الّذي يمضي/ينقضي/يندثر، إنّما هو زمان موسوم بتطويرات متواصلة»، نفسه، ص187.

• الهامش 161/ ص288

«يمكن أن نستخلص حجّة من خلال علاقة التّواجد القائمة بين الأشياء، أكانت تلك العلاقة علاقة بين الشّخص وأعماله أم علاقة بين جماعة وأفرادها أم علاقة بين مفهوم وعناصره المكوّنة له»، نفسه، ص188.

• الهامش 200/ ص303 (معرّب)

• الهامش 241/ ص318

• «إنّ الاستراتيجية الحِجَاجية، إنّما هي مجموعة من أفعال الكلام المتأسّسة على منطق خطابيّ والّتي تعضدها قوّة وهدف حِجَاجيان»، ترنسكر، الحِجَاج، مقدّمة لدراسة الخطاب، ص223.

• إنّ في الاستعمال الضّمنيّ الواسع للفظ استراتيجيا، تأدية إلى اختبار منسجم في علاقة بالرّيب عندما يكون فاعلون كثر معنيّين بالأمر ومتفاعلين بعضهم مع بعض ـ ولنتذكّر أنّ نظريّة ألعاب الاستراتيجيا عوّدتنا على التّصدّي لها بجانب ألعاب ذات قيمة ثابتة أو قيمة معدمة (فكلّ ما هو موفّر من طرف شخص ما، إنّما هو على حساب الآخر)، في مقابل ألعاب ذات قيمة غير معدمة/والّذين هم لا رابحون ولا خاسرون»، فرانسيس (جاك)، الحِجَاج واستراتيجيات الخطاب، ضمن ندوة سيريزي، ص156.

• الهامش 244/ ص318-319

«إنّ الاستراتيجيا الحِجَاجيّة هي الموضع المميّز لاشتغال ثلاث وظائف للخطاب:

• التّمثيل

• التّبرير

• الانسجام»، ترنسكر، ص223.

- الهامش 47/ ص361

«وهكذا فإنّ موضوع التأويليّة (الهيرمينوطيقا) التأمّل الّذي هو (التأويل) أو التفسير الصوفي الّذي يعني الفعل الّذي من خلاله يصبح كلّ شيء في معانيه وفي تحولهم الأنطولوجيّة السّامية، فهل يتحوّل المنهاج ذاته إلى غنوص إسلاميّ، كلّ شيء بنفسه في ظاهر، تجلّي المعنى الباطنيّ والمعنى الباطنيّ ذاته، فهي داخل كلّ إنسان ثمّة وجهان الظّاهر والباطن»، كريستيان جمبيه، منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الأشكال. ص202.

- الهامش 54/ ص363

- الهامش 55/ ص364

«(. . .) فإذا لم يكن ثمّة خطاب حقيقيّ البتّة، فإنّ من حقائق الأمور، منذ عهد الإغريق، أنّ من يستجيب للرّغبة أو الّذي يمارس السّلطة داخل إرادة قول الحقيقة الحقيقيّة، هو الّذي يوجد داخل اللّعبة ومن ذا الّذي يا ترى يكون خارج دائرة الرّغبة والسّلطة»، فوكو، نظام الخطاب، ص22.

- الهامش 67/ ص369 (معرّب)

- الهامش 71/ ص372

«عندما يتعلّق الأمر بالمحاججة وبالتأثير بواسطة الخطاب على درجة انخراط السّامع في بعض الأطاريح المقدّمة، فإنّه لا يمكن أن نتجاهل البتّة الظّروف النّفسيّة والاجتماعيّة، معتبرين إيّاها عديمة الجدوى، إذ دونها يكون الحجاج بلا موضوع أو بلا فائدة، لأنّ كلّ حجاج يرمي إلى انخراط العقول، وللعلّة ذاتها، فإنّ الحجاج يقتضي وجود رابط فكري»، مصنّف في الحجاج، ص18.

- الهامش 86/ ص376-377 (معرّب)

- الهامش 97/ ص388

«سنحاول من خلال هذا الباب فهم كيفيّة اشتغال الميكانيكا الحجاجيّة وكيفيّة إقامتها تعليلياً»، برتون، ص39.

- الهامش 99/ ص389

«إنّ شكل حجيج السّلطة إنّما هو شكل متمّم/مستقرّ فالرّأي المعروض دائماً هو رأي مقبول من طرف السّامع/ الجمهور لأنّ السّلطة نسأله ونعاضده وهذه السّلطة ذاتها هي الوحيدة بالنّسبة إلى السّامع»، نفسه، ص61.

- الهامش 100/ ص389

«إنّ استدعاء الأفكار المسبقة المشتركة، إنّما هو أمر مستعمل استعمالاً واسعاً وخاصّة في الحالات كلّها الّتي توجد فيها وحدة فكريّة وعمليّة ظاهرتان ظهوراً بيّناً ومسبقاً بين الخطيب والسّامع»، نفسه، ص69.

• الهامش 101/ ص389

• «عندما يقع اللّجوء/ الرّجوع إلى القيم/ والمواضع من خلال السّلطة المقبولة، فإنّ ذلك الأمر يؤدّي إلى التّذكير بعالم معروف/ مشهور/ مشترك يخدم في الإبّان والتّوّ واقعاً مرجعيًّا، فهيكلة الواقع، إنّما تؤدّي إلى ضرب من الجدّة ونوع من التّحويل ونمط رؤية أخرى»، نفسه، ص79.

• «تقتضي حجّة الهيكلة أن يكون متقبّلها عارفاً دائماً أنّها طريقة من جملة طرائق أخرى، حتّى وإن دعّمناها بكلّ الزّوائد لتحقيق فائدتها وإجازة نجاعتها»، نفسه، ص81.

• الهامش 102/ ص390

«تعني حجّة المماثلة الوصل بين ضفّتين من ضفاف الواقع إلى الحدّ الّذي يجعلهما مفترقتين افتراقاً متواصلاً وهو ما يؤدّي إلى نقل خصائص ضفّة من ضفاف الواقع المعروفة إلى ضفّة أخرى (...) فالمماثلة هي تواصل يستمدّ قوّته من سحر مشترك»، نفسه، ص97-98.

• الهامش 103/ ص390

«ستعرّف الحجاج على امتداد هذا الكتاب، من خلال هذا التّصوّر، إذ نحن واعون أنّ الأمر يتعلّق بوصف آليّات عنصر جوهريّ من النّشاط الإنسانيّ وهو ما يمثّل في اللّحظة ذاتها الشّماء عينه»، نفسه، ص57.

• الهامش 122/ ص400

• «كي نعرّف الموضع تعريفاً يبرزه نسمّيه موضعاً خطابيًّا، إنّه في معنى الموضع الأرسطيّ (المستعمل من طرف بيرلمان) من جهة كونه هيكلاً مشتركاً مضمّناً في الملفوظات (الموضع المنطقيّ الخطابيّ الّذي ليس في ذاته دوكسيكيًّا بما أنّه شكل خاو)»، آموسي، ص152.

• «المواضع المشتركة هي في حقيقة أمرها الرّابط الخاصّ الأرسطيّ، النّافي الرّابط المشترك في معناه الحديث الّذي غدا معنى مهيناً، علاوة على أنّ مفهوم الموضع المشترك، إنّما هو التّرجمة الحرفيّة للموضع الكوانيّ Koinois، إذ يمكن أن نقبل الاستعمال المتداول، آخذين إيّاه في معناه الأخير/ السّالف الّذي للشّكل المفعم/ الممتلئ: موضوع متخيّل، فكرة متكلّسة معزولة داخل تصنيفيّة معيّنة»، نفسه، ص102.

• «إنّ الفكرة المسبقة: هي الّتي تتقاطع مع فكرة الموضع المشترك وذلك من خلال

التركيز على خاصيته المنجزة إنجازاً تامّا والملزمة للآراء المشتركة»، نفسه، ص102.

• الهامش 123/ ص400

«إنّ الرّأي المشترك المقبول هو أحياناً موضع مبتذل تحوّل إلى موضع مشترك في نجاعته الحجاجيّة المنفّرة الّتي فقدت قوّتها وأضاعت حيويتها»، برتون، ص69.

• الهامش 124/ ص400-401

«إنّ القيمة هي "صورة المحبّذ" الّتي ترسي في كلّ الحالات مراتبيّة المحبّذ الّتي بها نستطيع تقويم الآراء والسّلوكيّات الّتي لنا والّتي لغيرنا»، نفسه، ص71-72.

• الهامش 150/ ص416-417

«إنّ الواحديّة/ الوحدة/ الواحدي: هي نظريّة فلسفيّة تعتبر أنّ الكون لا يتركّب، إلاّ من جوهر واحد وهو ما يعارض التّصوّر الإثنيّ الّذي يثبت وجود جوهرين من طبيعة مختلفة، المادّة والرّوح. إنّ التّمييز بين الواحديّة المادّيّة (أبيقور/ ماركس) وبين الواحديّة الرّوحيّة المثاليّة اللّيبنيزيّة والهيغليّة، وكذلك الواحديّة المحايدة (وليم جونس، وراسل) أمر يؤول إلى اعتبار المادّة والرّوح متكوّنين من سجلّين فينومينولوجيّين لمادّة لا برهنة عليها. فالواحديّة تلغي إذا المسافة الّتي قد تبدو موجودة بين حيّز عالم الواقع وحيّز عالم الوعي»، معجم الأديان والحركات الفلسفيّة المشتركة، ضمن الموقع الالكترونيّ، http: atheisme.free.fr

• الهامش 151/ ص417-419

«إنّ مشغل الهيرمينوطيقا (التّأويليّة) كما سبق القول، إنّما هو مشغل مزدوج، إعادة بناء الدّيناميكيّة الدّاخليّة للنصّ، استعادة (إحياء) طاقة الأثر الفنيّ/ وحفزه على الارتماء خارجاً والحلول في تمثيل عالم يمكن أن أستوطنه»، ريكور، من النّصّ إلى العمل، ص32.

• الهامش 170/ ص433-434

«إنّ العلامة هي المفهوم القاعديّ/ المركزيّ في كلّ علم لسانيّ: ولكن بسبب هذه الأهميّة ذاتها، فهي من أصعب ما يمكن تعريفه»، ديكرو وتودوروف، العلامة، ضمن معجم علم اللّغة الموسوعي، ص131.

• الهامش 5/ ص464-465

• «إنّ المخيال هو إبداع الإنسان في المجتمع إبداعاً إراديّاً حرّاً، بنفس الدّرجة الّتي يبدع بها معماره أو ينشئ من خلالها شعره»، مالك شبل، المخيال العربيّ الإسلاميّ، ص269.

• «إنّ المخيال هو صنعة ذهنيّة مجرّدة ومتراكمة لشعب من الشّعوب، إنّه عبقريّة محضة

في جوهرها لا تعدو أن تكون سوى مصبّ لكلّ الصّنائع العاديّة وغير العاديّة، المرئيّة وغير المرئيّة»، نفسه.

- «إنّ المخيال هو نتاج مباشر لحالات نفسيّة مكبوتة وأشياء إضافيّة أخرى الّتي بها يتعهّد الإنسان محيطه المحايث ماديًا كان أم ذهنيًا»، نفسه، ص370.
- «إنّ المخيال هو واقع محوّل في التّمثيل، وهو تاريخ متراكم مازال يفعل فينا من جهة كونه تواصلاً ما فوق لسانيّ لا يستبعد اللّغة»، نفسه.
- «إنّ المخيال لَوَاقعٌ يصنع المعنى»، نفسه.
- «إنّ المخيال هو نوع من اللّغة الاجتماعيّة المتكوّنة من قوانين ذات وعي اجتماعيّ فوقيّ»، نفسه.
- «إنّ المخيال في معناه الأتمّ، إنّما هو قبل كلّ شيء، تجربة حياة»، نفسه.

♦ الهامش 9/ ص467

- «يمكن للمخيال، بهذا المعنى، أن يمثّل في ذاته «مصنعاً للمعنى» خارقاً للعادة/ عجيباً»، نفسه، ص384.

أهم المفاهيم الحِجَاجيّة والخطابيّة والبلاغيّة الواردة في الكتاب وغير الواردة فيه ومقابلاتها في اللّسان العربيّ

Accord universel	الموافقة العامّة
Accords	المصادقات
Action	الفعل / العمل
Adingnorantum - L'argumentation par l'ignorance	المحاجّة بالتّهجين
Ancienne Rhétorique	الخطابة القديمة
Antilogie	الأقاويل المتقابلة
Antithèse	نقيض الأطروحة
Apories	المعضلات
Argumentation	الحِجَاج
Argumentation Ád. Huminatum / Ád. Hominem	الحِجَاج وجه ذات
Argumentation convaincante	الحِجَاج الاقناعيّ
Auditoire particulier	الجمهور الخاصّ
Argumentation persuasive	الحِجَاج الإقناعيّ
Arguments basés sur la structure du réel	الحجج / المؤسّسة على بنية الوقائع
Arguments quasi-logiques	الحجج / الأدلّة شبه المنطقيّة
Argumentum ad. Bacutum	حِجَاج القوّة
Argumentum ad. Populum	المحاجّة الجماهيريّة
Bien / Plaisir	خير / لذّة
Ce que parler veut dire	ماذا يعني أن نتكلم
Classification	التّصنيف
Cliché	القوالب المكرورة / الكليشيهات
Composition et division	التّركيب والقسمة أو التّأليف والإفراد

Contradiction assertive	الوجه ذات الاستهجاني
Correction	الاستدراك
Couple	الزابط
Critique de l'argumentation	نقد الحجاج
Dialogal	حواريّ
Dialogique	تحاوريّ
Discours	خطاب
Discours oratoire	الخطبة
Discussion dialectique	المناقشة الجدليّة
Dissociation/Liaison	الفصل/الوصل
Division	التقسيم والتفريع
Donné	المعطى
Education	التربية
Effets pratiques	التأثير العمليّ
Enallage de temps et Enallage de la personne	الالتفات في الأزمنة والالتفات في الضمائر
Ethos	صورة المتكلّم لدى السامع/أخلاق القائل
Eurisis Inventio	البصر بالحجّة
Exemple	المثال
Extradictionem	خارج الخطاب
Fallacies	المغالطات
Figures	الصور والوجوه البلاغيّة
Fragmentaire	مشظّ
Genre délibératif	الجنس المشاوريّ
Genre épidictique	الجنس التثبيتيّ
Genre judicaire	الجنس المشاجريّ
Grammaire de l'argumentation	نحو الحجاج
Hypocrisis = actio	تمثيل القول ومسرحته
Indiction	أغاليط في الخطاب

Induction oratoire	الاستقراء الخطبيّ
Interactionnel	تفاعليّ
Jugement	الإقناع بحكم
L'amplification	الإسهاب
L'analogie	التمثيل
L'argumentation advéricumdiam	الاحتجاج بالسلطة
L'auditoire universel	الجمهور العامّ/ الكونيّ
L'enthymème	الضمير
L'éthique	الأخلاق
L'être	المظهر
L'inférence plausible	الاستدلال المحتمل / المعقول
L'interaction	التفاعل
L'orientation argumentative	الاتّجاه الحجاجيّ
L'orientation argumentative	التوجيه الحجاجيّ
L'utile et le bien	الخير والنافع
La conviction	الاقتناع
La démonstration	الاستدلال
La négation descriptive	النفي الوصفيّ
La négation dialectique	النفي الجدليّ
La négation métalinguistique	النفي الماوراء لغويّ
La nouvelle rhétorique	الخطابة الجديدة
La persuasion	الحمل على الإقناع
La problématologie	نظريّة المساءلة
La raison parlante	العقل المتكلّم
La réalité	الحقيقة
La réfutation	التبكيت
La rhétorique coracienne	الخطابة الكوراكسيّة، نسبة إلى السفسطائيّ الصقلّي كوراكس
La théorie de la dépendance	

La torture	العذاب
Le beau	الجميل
Le couple être	الرّبط الوجوديّ/الكلمة الوجوديّة
Le juste	العادل
Le justifié	المبرّر
Le normal	العاديّ
Le paraître	المخبر
Le plausible	المحتمل/المعقول
Le préférable	المؤثر
Le problème	المشكل
Le raisonnable	المعقول
Le rationnel	العقلانيّ
Le réel	الواقع
Le sens	المعنى
Le sujet cartésien	الذّات الدّيكارتيّة
Le tyran	الجبّار
Les arguments qui fondent la structure du réel	الحجج/المؤسّسة بنية الواقع
Les caractères	أخلاق القائل
Les conventions	العقود
Les expressions à sens métaphorique	العبارات ذات المعنى الاستعاريّ
Les faits	الوقائع
Les faits supposés	الوقائع المعاينة والمفترضة
Les hiérarchies	الهرميّات
Les lieux	المعاني/المواضع
Les maximes	الآراء
Les métaphores endormies	الاستعارات النّائمة
Les passions	انفعالات القول
Les périphrases	الكناية والمجاز المرسل

Les présomptions	الافتراضات
Les preuves	التصديقات
Les preuves oratoires	التصديقات الخطبية
Les serments	الإيمان
Les signes	العلامات
Les topiques	المواقع/ المواضع
Les valeurs	القيم
Les vraisemblables	المحتملات
Lexis = Elocutio	العبارة
Lieux argumentatifs	المواضع الحجاجية
Lieux communs	مواضع مشتركة
lieux de l'accident / Topiques de l'accident	مواضع العرض
Lieux de la définition / Topiques de la définition	مواضع الحدّ
Lieux de préférable	مواضع المؤثر
Lieux de propre / Topiques du propre	مواضع الجنس
Lieux de qualité	مواضع الكيف
Lieux de quantité	مواضع الكمّ
Lieux du préférable	مواضع المؤثرات
Lieux spécifiques	مواضع خاصة
Logique	المنطق
Logos	الكلام + العقل
Logos	العقل (الكلام + الفكر)
Magasins des arguments	مخازن الحجج
Memoria	الذاكرة
Métonymie	المجاز المرسل
Modalité assertive	الجهة الإثباتية
Modalité d'expression	الجهة التعبيرية
Modalité interrogative	الجهة الاستفهامية

Modalité opérative	جهة التوجيه بالتمنّي
Modèle	النمط
Ouvrière de persuasion	صناعة الإقناع
Paralogisme	المغالطة
Paralogismes	أغاليط القياس
Pathos	الانفعالات والعواطف
Persuatif	إقناعيّ
Physique	الطّبيعة
Prémisses	المقدّمات
Présence	الحضور
Principe de contradiction	مبدأ التناقض
Problèmes dialectiques	المسائل الجدليّة
Propagande	الدّعاية
Proposition	القضيّة المنطقيّة
Raisonnement Inférence	الاستدلال بالاستنباط
Raisonnement Critique	الاستدلال النّقديّ
Raisonnement Dialectique	الاستدلال الجدليّ
Raisonnement Didactique	الاستدلال التّعليميّ
Raisonnement Euristique	الاستدلال التّبيينيّ
Réfutatif	تبكيتيّ
Répertoire des idées admises	ثبت المشهورات
Rhétorique	خطابة
Rhétorique restreinte	الخطابة المنحصرة
Schèmes argumentatifs	الأشكال الحجاجيّة/ الهياكل الحجاجيّة
Science / Opinion	علم/ ظنّ
Sentence	الرّأي/ الحكم
Signification	الدّلالة
Solécisme	استعمال صيغ لغويّة غير مألوفة
Solution du paralogisme	حلّ المغالطة

Sophistes	السفسطائيون
Syllogisme	القياس
Syllogisme dialectique	القياس الجدليّ
Syllogisme oratoire	القياس الخطبيّ
Syllogisme réfutatif	القياس التبكيتيّ
Syllogisme rhétorique	قياس خطبيّ
Synthèse	النتيجة / الحاصل
Taxis = Dispositio	ترتيب الأقسام
Techné Poiètiké	صنعة الشّعر
Techné Rhètoriké	صنعة الخطابة
Terme	المكوّن الأوّل الّذي تنحلّ إليه القضيّة
Texte	نصّ
Thèse	الأطروحة
Topos Topoi	المواضع
Trivium	النّحو ـ الجدل ـ الخطابة
Un fondement	الأسّ
Univoque	أحاديّ المعنى
Valide	منتج/ مخصب
Verbiage	دفع المجيب إلى الكلام الفارغ
Vraisemblable	المحتمل



فهرست المصادر والمراجع

أ ـ المصادر

1 ـ المصادر الأصلية

القرآن الكريم، نشر مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، (د.ت).

الزمخشري (أبو القاسم جار الله)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاؤهم، خلفاء، 1385هـ/ 1960م.

ــــــ. **الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3/ 1424هـ/ 2003م.

الطبري (ابن جرير)، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت ط1/ 1992.

ــــــ. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/ 1997.

ابن عربي (محيي الدين)، **التفسير**، ضبطه وصححه وقدم له الشيخ عبد الوارث محمد علي، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 2001.

2 ـ المصادر المساعدة

ابن أبي داوود، **كتاب المصاحف**، صححه ووقف على طبعه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1/ 1936.

الأسفرائيني، **كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1955.

الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، ط3/ 1980.

الأندلسي (ابن عطية)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1993.

الأنصاري (ابن هشام)، **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، مطبعة السعادة، مصر، ط11/ 1963، ص10.

الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق السيّد عزت العطّار الحسينيّ، تعليق وتقديم زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر 1950.

البغدادي، **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نادر، بيروت، لبنان، 1970.

التوحيدي (أبو حيّان)، **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، د.ت، ص، 1-18.

الجرجاني (عبد العزيز)، **التعريفات**، تحقيق فلوغل، بيروت، مكتبة لبنان، 1978.

الجرجاني (عبد القاهر)، **دلائل الإعجاز**، دار المنار، القاهرة، ط5/ 1372هـ.

ـــــ **أسرار البلاغة**، تحقيق هلمت ريتر، استانبول، 1954.

ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق، عبد الرّحمان خليفة، القاهرة، 1929.

الحموي (ياقوت)، **معجم الأدباء**، مطبعة عيسى الحلبيّ، 1936م، ج18، ص40- 94.

ابن خلدون (عبد الرّحمان)، **المقدّمة**، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتوزيع، ط1/ 1998.

ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، الأميرية، 1299هـ، ج2، ص232.

الرّازي (فخر الدّين)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة، د.ت.

الرّاغب الأصفهانيّ (أبو القاسم)، **المفردات في غريب القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.

السبكيّ (تاج الدّين)، **طبقات الشافعية الكبرى الحسينية**، ط1/ 1329هـ، ج2، ص135-198

السلميّ (أبو عبد الرّحمان محمّد بن الحسين)، **طبقات الصّوفية**، ويليه ذكر النسوة المتعبّدات الصّوفيات، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 1998، ص20-21.

الشّعرانيّ (عبد الوهاب)، **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.

الشّهرستاني، **كتاب الملل والنّحل**، تحقيق محمّد فتح الله بدراني، ط1/ القاهرة، د.ت.

الطّنجي (محيي الدّين)، **إحياء علوم الصّوفية**، المكتبة الثّقافية، بيروت، ط1/ 1994، ص5-12.

ابن عاشور (محمّد الطّاهر)، **التحرير والتنوير**، الدّار التونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ج1.

ابن عربيّ (محيي الدّين)، **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطّباعة والنّشر، ط1/ 1988.

ـــــ **الرّسائل**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمّد شهاب الدّين العربيّ، دار صادر، بيروت، ط1/ 1997.

ـــــ. **الفتوحات المكّية**، طبعة دار الفكر والنشر والتوزيع، تقديم الدكتور محمود مطرجي، بيروت، لبنان، ط1/ 1994.

ـــــ. **فصوص الحكم**، تقديم أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ط2/ 1980.

العسقلاني، **لسان الميزان**، ج 5، طبع الهند، 1331هـ، ص100-103.

القاضي (عبد الجبار)، **متشابه القرآن**، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، د.ت .

ـــــ. **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم، حقّقه وقدّم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965م.

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، شرح ومراجعة، سعيد محمد اللّحام، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1/ 1989.

القشيري (عبد الكريم)، **الرّسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت، ط2/ د.ت.

القمي، كتاب **المقالات والفرق**، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران، 1963.

الملطي، كتاب **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1968.

ابن الملقّن (سراج الدّين)، **طبقات الأولياء**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1998، ص37.

ابن منظور، **لسان العرب**، م2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992، .

النّوبختي، **فرق الشيعة**، تحقيق آل بحر العلوم، النجف، 1936.

ب - المراجع

1 - المراجع العربية

إبراهيم (عبد الله)، **السّردية العربية، بحث في البنية السّردية للموروث الحكائي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1/ 1992.

أحمد سعيد (عليّ)، أدونيس، **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب**، ج1، دار الساقي، بيروت، 1994.

ـــــ. **النصّ القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب، بيروت، د.ت

أركون (محمّد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1/ 1999 .

ـــــ. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة، هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1/ 2001.

ـــــ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، ط1/ 2002.

بالقاسم (خالد)، الكتابة والتصوف، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1/ 2004.

بدوي (عبد الباري)، بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط1/ 1383هـ.

بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم، تعريب علي حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

بسيوني (إبراهيم)، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، كورنيش النيل، د. ت.

بلاسيوس (آسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

البهلي (محمد)، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، نشر وتوزيع مكتبة النجاح والنشر، تونس، 1965.

زيما (بيار)، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/ 1996.

تيزيني (طيب)، من التراث إلى الثورة، دار دمشق ودار الجيل، دمشق، بيروت، ط4/ د. ت.

الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1991.

ـــــ بنية العقل العربي، ج 2، (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5/ 1995.

جعيط (هشام)، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د.ت.

جولدتسيهر (أجنتس)، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، الرملة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/ 1983.

حرداني (شراف)، صانعو تراثنا الثقافي الحضاري، دار الحداثة، ط1/ 1996.

الحكيم سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/ 1991.

حمّو (الهادي)، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، د.ت.

حميش بن سالم، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/ 1993.

حنفي (حسن)، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط1/ 1980.

خضر (العادل)، الأدب عند العرب، مقاربة وسائطية، منشورات كلية الآداب منوبة و دار سحر للنشر، تونس 2004.

خليل (أحمد خليل)، الحضارة العربية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1/ 1993.

الذريبي (فرحات)، منزلة مجالس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، أديكوب للنشر، تونس، 2001.

الذّهبيّ (محمّد حسين)، التفسير والمفسّرون، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، محمّد حلمي المنياوي، ط1/ 1962، ج 3.

أبو ريان (محمّد عليّ)، أصول الفلسفة الإشراقية، بيروت، دار الطلبة العرب، ط2/ 1969.

أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين ابن عربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط4/ 1998.

——. مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1/ 1990.

——. هكذا تكلّم ابن عربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط2/ 2004.

——. النصّ والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، ط4/ 2000.

——. الاتّجاه العقليّ في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التّنوير للطّباعة والنّشر ط3/ 1999.

الزّبيدي (توفيق)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، قرطاج، 2000، ط1/ 1998.

الزّين (محمّد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربيّ المعاصر، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1/ 2002.

السّحمرانيّ (أسعد)، التصوّف، منشؤه ومصطلحاته، بيروت، دار النّفائس ط1/ 1993.

سرور طه (عبد الباقي)، محيي الدّين بن عربيّ، القاهرة، مكتبة الخانجيّ، د.ت.

السّعفيّ (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزّمان، تونس، 2001.

سلام (رفعت)، بحثاً عن التّراث العربيّ، نظرة نقدية منهجية، دار الفارابيّ، بيروت، لبنان، ط1/ 1989.

سلفرمان (ج هيو)، نصّيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعليّ حاكم صالح، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1/ 2002.

السليني (نائلة)، التفسير ومذاهبه حتى القرن السابع هـ، 13 م، مركز النّشر الجامعيّ، 1999.

سليطين (وفيق)، الزّمن الأبديّ، الشّعر الصّوفيّ، الزّمان، الفضاء، الرّؤيا، دار نون للدّراسات والنّشر، اللاّذقية، ط1/ 1997.

ابن سليمان (بالي زاده مصطفى)، شرح فصوص الحكم، وضع حواشيه الشّيخ فادي أسعد نصيف، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2/ 2003.

سيزكين (فؤاد)، تاريخ التراث العربيّ، نقله إلى العربية، فهمي أبو الفضل وراجعه محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنّشر، القاهرة، 1987.

الشّابيّ (عليّ) وحسن (أبو ثابة) والنّجّار (عبد المجيد)، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، ط2/ 1986.

الشاوش (محمد)، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النصّ، جامعة منوبة، كليّة الآداب منوبة، المؤسسة العربيّة للتوزيع، تونس، 2001.

الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001.

ـــــ. الإسلام والحداثة، الدّار التونسيّة للنشر، 1990.

الشرفي وجماعته، في قراءة النصّ الدّيني، الدّار التونسيّة للنشر، 1989.

الشريف (محمد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات، جامعة منّوبة، منشورات كليّة الآداب، تونس، 2002.

الشعراني (أبو المواهب)، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.

شفيق كبّي (زهير)، أبو بكر الجصاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/ 1993.

شكري (غالي)، التراث والثورة، دار الطّليعة، بيروت، ط2/ 1979.

شوقلي (جان)، التصوّف والمتصوّفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا للنشر، ط1/ 1999.

الصالح (صبحي)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4/ 2000.

الصاوي الجويني (مصطفى)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط3/ 1959.

صمّود (حمّادي)، بلاغة «الانتصار» في النقد العربي القديم، رسالة أبي بكر الصولي إلى مزاحم بن فاتك أنموذجاً، كليّة الآداب منّوبة ودار المعرفة للنشر، تونس، ط1/ 2006.

ـــــ. من تجلّيات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/ 1999.

ـــــ. التفكير البلاغي عند العرب وتطوّره إلى القرن السّادس، (مشروع قراءة)، منشورات كليّة الآداب منّوبة، ط2/ 1994.

صمّود وجماعته، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف الدّكتور حمّادي صمّود، منوبة، د. ت.

صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كليّة الآداب منّوبة، 2001.

طرابيشي (جورج)، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريّس للكتب والنشر، ط1/ 1991.

ابن عاشور (محمّد الفاضل)، التفسير ورجاله، قدّم له وذيّله محمّد الحبيب بالخوجة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1998-1999.

ابن عامر (توفيق)، التصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس الهجري، م. ق. ب، ط1/ 1998.

ـــــ. دراسات في الزّهد والتصوّف، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.

ابن عبد الجليل (منصف)، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، بحث في تكوّن السّنيّة الإسلامية ونشأة

الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي تونس، 1999.

عبد الحق (منصف)، الكتابة والتجربة الصوفية، (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، ط1/ 1988.

عبد الحميد (شاكر)، الحلم والرمز والأسطورة، (دراسات في الرواية العربية والقصة القصيرة في مصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

عبد الحميد فتاح (عرفان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/ 1993.

عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1994.

ـــــ. اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1998.

ـــــ. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط3/ 2000.

العروي (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، شورات، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2/ 1988.

العزب (محمد أحمد)، في طبيعة الشعر، منشورات أوراق، 1985.

عصفور (جابر)، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3/ 1992.

عفيفي (أبو العلاء)، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية، 1963.

عيد (عبد الرزاق)، سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، البوطي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1/ 2003.

الغراب (محمود محمود)، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة حياته من كلامه، دمشق، دار الفكر، 1989.

الغيضاوي (علي)، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب منوبة، 2000.

عبدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1/ 2005.

القاري (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب بن عربي، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.

قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مطابع سجل العرب، 1969.

القاضي (محمد)، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب منوبة، 1998.

الكتاني (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1/ 1992.

الكحلاوي (محمد)، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، الحلاج وابن عربي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2005.

الكوّاز (محمّد كريم)، كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، ط1/2002.

كوفمان (سارة) ولابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطّابي، أفريقيا الشرق، ط2/1994.

المرزوقي (أبو يعرب)، منزلة الكلّي في الفلسفة العربية، في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.

مروّة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1/1980.

المسعودي (حمّادي)، الوحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار سحر للنشر، تونس، ط1/2005.

مفتاح (عبد الباقي)، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار البراق، بيروت، 2004.

المناعي (مبروك)، الشعر والمال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، منشورات كلية الآداب منوبة، 1998.

ـــــ في إنشائية الشعر العربي، مقاربات وقراءات، دار محمّد علي الحامي للنشر ومركز النشر الجامعي، ط1/2006.

منية (مقداد عرفة)، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.

النويري (محمّد)، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، دار محمّد علي الحامي، صفاقس، ط1/2001.

هالم (هاينس)، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، مراجعة سالمة صالح، منشورات الجمل، 2003.

الوكيل (عبد الرحمان)، هذه هي الصّوفية، مطبعة السنة المحمدية، مصر ط3/1375.

ياسين (عبد الجوّاد)، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2/2000.

يفوت (سالم)، حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2/1987.

يوسف (ألفة)، تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، ط1/مارس 2003.

2 ـ المراجع الأعجمية

Addas (Claude), *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, 1989.

Afifi (A.E), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939.

Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, Fiction*, Nathan, Paris, 2000.

Anawati (G-C) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 3ème édition, 1976.

Arendt (Hannah), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
Aristote, *Rhétorique, livres I et II*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Livre III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, collection tel quel, Paris, Gallimard, 1991, 1980.
Arkoun (M.), «Bilan et perspective des études Coraniques», in *lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.
Arnaldez (Roger), «Sunoisme» in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «orale tradition», Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Anthropologie Religieuse», Bastide (Roger), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Etymologie», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Herméneutique», Dupy (Bernand), op. cit.
Art. «Interprétation», Fédida (Pierre), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Le Coran», Blachère (R.), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Logique (histoire)», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Sacré», in E.U, version 10, (C-D).
Art. «Stratégie et tactique», Saint Sernin Bernard, in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Symbole», Jameux (Dominique), in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Tabari», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).
Art. «Théorie du texte», Barthes (Roland), in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
Arts, «Sunnisme, Sufisme Chiismes», in *Encyclopedia Universalis, version 10*, (C-D).
Asad (Talal), *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
Aumann (R.A.), *Notes on game theory*, West View Press, Boulder, (cola), 1988.
Austin (J.-L.), *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.
Badiou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.
Barthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologie Biblique*, Brill, Leyde, 1964.
Beaude (Joseph), *La Mystique*, Paris, Cerf, 1990.
Beaufret (A.), *Introduction à la stratégie*, A.Colin, Paris, 1963.
Beigbeder (O.), *Le symbolisme*, coll, que sais-je?, P.U.F., Paris, 6ème éd., rev., 1989.
—. *La symbolique*, coll, Que sais-je? P.U.F, Paris, 1957, 6ème éd, rév., 1988.
Belnap (N.D.), Steel (T.), *The logic of questions and answers*, New haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
Blachère (R.), *Le Coran*, coll, que sais-je?, P.U.F, Paris, 4e éd., 1976.
Black Well (D.), Girshick (M.A), *Theory of games and statiscal decisions*, Wiley, 1954, réimp, Dover, New York, 1980.
Bonge (Pierre), *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, les éditions Didier, Paris, 1992.
Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F, 2ème édition mise à jour, 2002.
Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Hompson, Editions du Seuil, Paris, 2001.
Bouverse (Jacques), *Dire et ne rien dire, l'illogisme, l'impossibilité et le non sens*, Editions Jacqueline Chambon, 1997.
—. *Herméneutique et linguistique*, Paris, Combas, L'éclat, 1991.
—. *Langage, perception et réalité*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
Boyer (R.), *Anthropologie du sacré*, Mentha, Paris, 1992.
Breton (Philipe), *L'argumentation dans la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2003.

Breton (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des théories de l'argumentation*, Editions la Découverte, Paris, 2000.

Buffon (Bertrand), *La parole persuasive, théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*, P.U.F., Paris, 2002.

Burdeau (Georges), *L'état*, Editions du Seuil, Paris, 1970.

Caillois (R.), *L'homme et le sacré*; Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.

Cassirer (E.), *La philosophie des formes symboliques*, trad., O. Hasen Love, J. Lacoste et C. Fronty, 3 vol, Minuit, Paris, 1972.

Castoriadis - Aulagnier (P.), *La violence de l'interprétation*, P.U.F., Paris, 1975.

Chabbi (Jacqueline), «Soufisme», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).

Chambers, *Encyclopedic English Dictionary*, copyright, Larousse, 1994.

Chelhod (Joseph), *Les structures du sacré chez les arabes*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.

– —. *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et larose, Paris, 1986.

Chodkiewicz (Michel), *Les illuminations de la Mecque (IBN ARABI)*, Albin Michel, 1ère édition, Paris, 1998.

Chydenius (John), «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique*, n°29, 1975.

Corbin (H.), *Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris, 1983.

. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Aubier, 2ème édition, 1993.

Dague (Souche), *Hégélianisme et dualisme*, Paris, Vrin, 1980.

Debray (Régis), *Dieu, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Odile Jacob, Paris, 2003.

Declercq (Gilles), *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Editions Universitaires, 1982.

Derrida (Jacques), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

. *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

. *Mal d'archive une impression Freudienne*, Editions Galilée, 1993.

Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, Paris, les éditions de Minuit, 1977.

Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gadamer : Platonisme, et modernité*, Paris, éd. du Cerf, 1994.

Ducrot (Oswald)/ Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.

Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation*, (traduit de l'anglais par Jean Pierre Comette), P.U.F, Paris, 1992.

. *Interprétation et surinterprétation*, P.U.F, Paris, 1996.

. *La production des signes*, Librairie Générale Française, 1992.

. *Le signe*, éditions Labor, Bruxelles, 1988.

– —. *Les limites de l'interprétation*, Bernard Grasset, Paris, 1992.

Eggs (Ekkehard), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.

Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987.

Encyclopedia Universalis, Version 10, (C-D), Art, «signe et sens».

Engel (Pascal), *Studia philosophica*, 1998.

Foucault (Michel), *L'archéologie du Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972.

——. *L'ordre du discours*, éditions Gallimard, Paris, 1971.

Francis (Jacques), «Argumentation et stratégies discursives», in *L'argumentation*, colloque de Cerisy (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur, Liège, 1991, p. 153-194.

Gadamer (H.-G.), *L'art de comprendre, Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, éd Aubier, Paris, 1982.

—. *L'art de comprendre, Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine*, éd Aubier, 1991.

—. *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. du Seuil, Paris, 1976.

—. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

—. *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.

—. *La philosophie herméneutique*, P.U.F., Paris, 1996.

Gardet (Louis), *Les hommes de l'Islam, Approche des mentalités*, libraire Hachette, 1977.

Genette (Gerard), *Seuils*, collection poétique aux éditions du Seuil, Février, Paris, 1987.

Gilliot, (C.), *Exégèse, langue et théologie en Islam, L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.

Gloton (Maurice), *Traite de l'amour (IBN ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.

Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, De Lachaux et Niestlé, Paris, 1996.

Goody (J.), *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.

—. *Literacy in traditional societies*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge (G.B), 1968.

Goff (Jacques) (dir.) *L'homme médiéval*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.

Green (G.M) « *How to get people to do things with words: the imperative question* », in Cole Morgan (éds), 1975, p. 107-141.

Greisch (Jean), *Herméneutique et grammatologie*, éd., du CNRS, Paris, 1977.

—. *L'âge herméneutique de la raison*, éd., du Cerf, Paris, 1985.

Grize (Jean-Blaise), *Logique et langage*, Editions Ophrys, 1997.

Grondin (Jean), *Introduction à Hans Georg Gadamer*, éd. du Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1999.

—. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

—. *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993.

Guitton (J.), *La pensée et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

Gumperz (John J.), *Discourse strategies*, Cambridge University Press, First published, 1982.

Hintikka (J.), *The semantics of questions and the questions of semantics*, Amsterdam, North Holland, 1976.

Jambet (Christian), *La logique des orientaux, Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, Paris, 1983.

Janes (E.), *The theory of symbolism*, Londres, 1958.

Jean Martin (Henri), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Librairie Académique, Perrin, Paris, 1988.

Juszezak (J.), *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S, Paris, 1988.

Kaplan (Francis), *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

Kogève (Alexandre), *La notion de l'autorité*, Edition Gallimard, Paris, 2004.

L'argumentation (Colloque de Cerisy), Pierre Mardaga, Editeur, Liège, 1991.

L'encyclopédie de l'Islam (Nouvelle édition), Paris, G.-P Maisonneuve et Larose S.A. 1975, Tome III (IBN ARABI, PP 726-734).

L'imagination créatrice, Actes mis en forme par Roselyne ...

Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1971.

Le discours philosophique sur la modernité, douze conférences composées de 1983 et 1984, N.R.F, 1988.

Leach (E.), *Critique de l'anthropologie (Rethinking Anthropology, 1961)*, trad. D. Sperber et S.Thion, P.U.F, Paris, 1968.

Lings (Martin), *Qu'est-ce que le soufisme?*, (titre original: *what is Sufism?* George Allen et Unwin Ltd, Londres, 1975), Seuil, Paris, 1977 (pour la traduction française).

Malinowski (B.), *Une théorie scientifique de la culture et autres essais (A scientific theory of culture and other essays*, 1944), trad. P. Cliniquant, Paris, 1968.

Mannot (G.), «Islam - les sciences religieuses traditionnelles», *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).

Marconi (D.), La philosophie du langage au XX^ème^ siècle, L'éclat, Combas, 1997.

Massignon (Louis), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.

Mercier (P.), *Histoire de l'anthropologie*, 3^ème^ éd., P.U.F, Paris, 1984.

Merleau - Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.

Meyer (Michel) (dir.), *Histoire de la rhétorique des grecs à nos jours*, sous la direction de Librairie générale Française, 1999.

Meyerovitch (Evade Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Sindbad, Paris, 1978.

Moulin (H.), *Fondation de la théorie des jeux*, Hermann, Paris, 1980.

Oléron (Pierre), *L'argumentation*, P.U.F., Paris, 1983.

Ong (W.J.), *Orality and literacy*, Londres, 1982.

Orecchioni (Catherine Kerebrat), *L'implicite*, Armand Colin, 2^ème^ édition, Paris, 1998.

Orecchioni (Catherine Kerebrat) (dir.) «La question», Publications de l'U.R.A. 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», C.N.R.S. Université Lyon 2, P.U.L, 1991.

Ortigues (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.

Paul (Robert), *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, société du nouveau littré, Paris, 1970.

Perelman (Chaïm) et Tyteca (Olbrechts Lucie), *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 5^ème^ édition, Bruxelles, 2000.

Perelman (Chaïm), *L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation*, Vrin 2^ème^ éd., augmentée d'un index, Paris, 2002.

——. *Le champ de l'argumentation*: Presses universitaires de Bruxelles, 1970.

——. *Le renouveau de la rhétorique*, P.U.F., Paris, 2004. (Sous la direction de Michel Meyer).

Pétrement (S.), *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Paris, 1964.

Ramberg (B.), Davidson's Philisophy of Language; Black well, Oxford, 1989.

Reboul (A.) et Moeschler (Jacques), *La pragmatique aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris, 1998.

Reboul (Anne) et Moescler (Jacques), *Pragmatique, du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand colin, Paris, 1998.

Ricoeur (P.) Art. «Signe et Sens», in *Encyclopedia Universalis, Version 10*, (C-D).

——, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 3^ème^ éd. augm 1998.

——, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.

——, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, éd. du Seuil, Paris, 1986.

Ringoot (Roselyne) et Robert (Philippe) *L'analyse de discours*, Demontrond, éditions Apogée, 2004.

Rosset (Clément), *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Editions Gallimard, Paris, 1984.

Schimmel (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.

Schelling (T.-C.), *Stratégie du conflit*, P.U.F. Paris, 1991.

Sibony (Daniel), *Les trois monothéismes, Juifs, Chrétiens et Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Editions du Seuil, Paris, 1997.

Tacou (C.) (dir.) *Les symboles du lieu*, les cahiers de l'herne, n°44, Paris 1983.

Todorov (T.), «Texte» in O.Ducrot et T.Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972.

Totescu (Mariana), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, Editura universitá T. II din Bucuresti, 1998.

Van Eemeren (Frans) et Grootendorst (Rob), *La nouvelle dialectique*, traduit par S. Bruxelles, M. Doury, et V. Traverso, traduction coordonnée par Ch. Plantin, Editions Kimé, Paris, 1996.

Van Esbroeck (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

Van Ess (Joseph), *Une lecture à rebours de l'histoire du Mutazilisme*, Librairie orientale Paul Geuthner, S.A., 12 Rue Vavin, 75006, Paris, 1984.

Vansina (J.), *De la tradition orale. Essai de méthode Historique*, liège, 1961.

Vattimo (G.), *Ethique de l'interprétation*, trad. de l'ital, La Découverte, Paris, 1991.

Vernant (Denis), *Du discours à l'action*, P.U.F., Paris, 1997.

Wang (J.), *The theory of games*, Oxford Univ. Press, New York, 1988.

Webster (H.), *Le tabou (Taboo, 1942)*, Payot, Paris, 1952.

Wild (Stefan), *The Quran as text*, Liden, Brill, 1996.

Wright (C.), *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992.

Wunenburger (J.-J.), *Le sacré*, P.U.F, Paris, 1990.

Yahia (Osman), *Histoire et classification de l'œuvre d'IBN ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.

جـ ـ المواقع الإلكترونية:

- http: logique.uqam.8m.com histoire11-htm. (sémantique formelle et logique non-classique)
- http: fr.wikipedia.org wiki logique
- http: new humanite.fr Journal 2003. Rey (Oliver), Sens et non-sens de la science.
- http: jeannicod.cnrs.fr.
- http: Jeannicod.ccsd.cnrs.fr, Engel (Pascal), Studia philosophica, 1998.
- http: atheisme.free.fr religion definition-no-my-htm). Dictionnaire des religions et des mouvements philosophiques associés.



فهرس الأعلام

أدونيس 52، 161، 169، 172، 186-185، 206-205
أبو زيد (نصر حامد) 44، 54، 57، 59، 81، 153-152، 161، 163، 203، 244، 247، 266، 274-272، 282، 285، 287، 289، 293، 300، 305، 325، 329، 348-347، 350، 357، 362-359، 365، 368، 381، 395، 408، 411، 415، 422، 427، 429، 436، 442، 444، 487
أبو زيان (محمد علي) 342
أبو العلاء عفيفي 348، 432
أبو يعرب المرزوقي 145
أحمد عرب (محمد) 121، 169
أركون (محمد) 25، 47-48، 57-61، 65، 68، 111، 128، 156، 300، 301، 382، 387
الأشعري 80
الأندلسي 55، 83
الأصمعي 97
إبراهيم (عبد الله) 173، 191
الإسفراييني 80
ابن أبي داود 205
ابن حزم 80
ابن حمدون 247
ابن خلكان 82
ابن عاشور (محمد الطاهر) 17، 55
ابن عاشور (محمد الفاضل) 59، 64، 78، 80، 82، 84، 225-224، 242، 258، 267، 272
ابن عامر (توفيق) 343-342، 348، 352، 386
ابن عبد الجليل (منصف) 47، 60، 65، 88، 96، 119
ابن عربي 13، 21، 29، 341، 345، 347- 351، 353، 358-355، 366-364، 368، 371-370، 381-373، 387-383، 390- 397، 399، 406-401، 410-408، 413- 415، 432-421، 436-434، 439-438، 451-442، 456-454، 464، 524-523، 527-526، 529، 537
ابن قتيبة 91
ابن منظور 42
ابن المقفع 97، 346
الباقلاني 380
الراغب الأصفهاني 42
الشعراني 346
البدوي (عبد الرحمن) 342
بروكلمان (كارل) 78
بسيوني (إبراهيم) 342
الفخري 88
بلاسيوس (آسين) 346
بقسيس (حلمي) 342
البهي (محمد) 342
التوحيدي 97، 117، 330
تيزيني (طيب) 46
الجابري (محمد عابد) 41-42، 46، 46، 49
الجرجاني (عبد القاهر) 77، 223، 344، 354

جعيّط (هشام) 53، 77، 128، 205، 310
جولدتسيهر (أجنتس) 21، 82، 327
حردان (شواف) 46
الحكيم (سعاد) 343، 348-347، 367، 392، 430
حمّو (الهادي) 53
الحمري 82
حنفي (حسن) 46
خضر (العادل) 17، 290-288، 292، 310، 477
خليل أحمد خليل 48، 53
الدّريسي (فرحات) 236، 270
الذّهبيّ (محمّد حسين) 21، 40-39، 55، 59، 64، 80-78، 84-82، 224، 226، 242، 247، 267، 273، 275، 289، 323، 327، 344، 348، 350، 403، 409
الرّازي 80
الزّمخشري 12، 28، 222-221، 224، 228-233، 236-235، 244-238، 248-246، 250، 255-252، 260-257، 262، 265-266، 280-268، 289-284، 298-291، 301-300، 306-303، 315-308، 317، 339-319، 341، 411-410، 456-455، 523، 528، 538
زهير شفيق كبّي 146
الزّبيدي (توفيق) 95
الزّين (محمّد شوقي) 37، 56
السّبكيّ (تاج الدّين) 82
السّحراتي (أسعد) 342
سرور (طه عبد الباقي) 346
السّعفي (وحيد) 52
سلاّم (رفعت) 46
سلفرمان (ج هبر) 56
السّلميّ 97
السّليني (نائلة) 55، 57، 59، 64، 80-79، 84-82
سيزكين (فؤاد) 45
الشّابيّ (عليّ) 239، 266
الشّاوش (محمّد) 51، 65، 276
الشّرفيّ (عبد المجيد) 39، 47، 53، 55، 57، 59
الشّريف (محمّد صلاح الدّين) 27، 66
الشّعرانيّ 97
شكري (غالي) 46
الشّهرستانيّ 80
شوفلير (جان) 378، 406
الصّالح (صبحي) 64
صمّود (حمّادي) 24، 27، 66، 68، 77، 81، 223، 226، 258، 436، 467
صولة (عبد الله) 165، 168، 176-175، 183-185
الطّبريّ 12، 21، 29-28، 84-82، 94-90، 96، 111-98، 116-113، 120-118، 123-127، 129، 131، 136-133، 142-138، 148-145، 162-150، 166-164، 168-176، 179-178، 204-181، 213-207، 219-218، 221، 224، 247، 269، 341، 345، 392، 410، 456-454، 464، 523، 539
طرابيشي (جورج) 46
الطّغميّ 97
عبد الحقّ (منصف) 342
عبد الحميد (شاكر) 425
عبد الرحمان (طه) 46، 49، 61، 94، 133، 210، 416، 432، 444، 450
العرويّ (عبد الله) 45، 466
العسقلانيّ (ابن حجر) 82
عصفور (جابر) 226، 402
عفيفي (أبو العلاء) 342
عليّ الشّابيّ 231
عيد (عبد الرزّاق) 25، 376
الغراب (محمود محمود) 346

الفيضاوي (عليّ) 65
فيدوح (عبد القادر) 244، 266، 272-273، 282، 288-289، 322، 325، 327
القاري (إبراهيم بن عبد الله) 347
قاسم (محمود) 386، 402، 417، 428-429
القاضي (محمّد) 66، 87، 173، 191
القاضي عبد الجبار 239، 277
القشيريّ (عبد الكريم) 97، 370-371، 384
القمّيّ 81
الكتّانيّ (محمّد) 38، 52، 55، 78
الكحلاويّ (محمّد) 378، 433، 443، 446، 451
الكرّاز (محمّد كريم) 173، 191
كوفمان (سارة) 69
مروّة (حسين) 46
المسعوديّ (حمّادي) 52
مصطفى بن سليمان بالي زاده 445
مفتاح (عبد الباقي) 342
الملطيّ 81
المنّاعي (مبروك) 121
منسيّة (مقداد عرفة) 231، 305، 323، 327
النوبختيّ 81
النّويريّ (محمّد) 180، 354
هالم (هاينس) 449
الوكيل (عبد الرّحمان) 342، 378
ياسين (عبد الجواد) 81، 153، 161، 203
يفوت (سالم) 89
يوسف (ألفة) 55، 90، 294، 398



فهرس المصطلحات

الآلية التأويلية 369
الأنا العقديّ 482
الأحكام المشتركة 392-390، 400
الأمر المنطقيّ 26، 240
الأسيقة التداولية 53
الأسيقة الدلالية المفردة 482
أشراط القول 376، 415، 484
أشكال الخطاب 117، 125-124، 145، 195، 384، 454
الأشكال الخطابية 11، 283، 383-382
الأشكال الفاعلة 26
الأطر الحجاجية 12، 89، 221، 228، 351-353، 364-363، 370، 453، 455
الأعوان الوسائطيون 289، 292
أمّ الكتاب 294، 345، 456
الأنماط الحجاجية 21، 81، 363، 389، 455، 457
الأنموذج / عكس الأنموذج 177-176، 313
الأنموذج 176
الأنواع والأشكال 98
الإجراء التأويليّ 477
إدماج الجزء في الكلّ 147-145، 210
الإذعان والطاعة 228، 262، 353
الإرادات الفاعلة 12، 442، 462، 477
الإشارة 13، 21، 38، 71، 76، 149، 201، 278، 281، 341-340، 354-353، 365، 369-368، 377، 381، 386، 391، 395، 402، 406، 408، 410، 422، 425، 427، 438، 455، 476، 478
الإمرة الرمزية 25، 208، 442
الإمكان 181، 192، 207، 218، 261، 277، 278، 293، 299، 310، 322-321، 324، 330، 336، 380، 386، 389، 405، 407، 411، 424، 426، 428، 433، 435، 444، 448-447، 477، 496
الإنسان الكامل 356، 432، 443-442، 450-451
الإنشاء والمجاوزة 364، 367
اليوتوبيات 324، 480، 482، 495
يوتوبيات السلك 483
الإيديولوجيا 487
الاختيار 26، 83، 111، 342، 193، 235، 335، 345، 373-372، 376، 379، 389، 442، 505
الاستراتيجيا 197، 510
الاستراتيجيا الحجاجية 297، 510
استراتيجيا الخطاب 193
استراتيجيا خطابية 192
اغتصاب الإذعان 180، 483
الافتراضات 103-102، 110، 253، 255، 404، 519
الاكتمال النسقيّ 21
الانتصار 19، 92، 218، 247، 312، 473، 528
الباث 119، 191، 253، 256، 313، 422
الباطن 152، 154، 189، 244، 294، 299،

304، 308، 317-316، 321، 324-323،
326، 329، 358-357، 369-368، 381،
387، 413، 423-422، 434، 438، 444،
449، 511
البرهان الشكلي 143
البصر 21، 38، 71، 76، 201، 205، 216،
219، 222، 261، 298، 341-340، 353-
354، 365، 368، 377، 402، 408،
410، 438، 455
البصري 25، 28، 345، 410، 415، 450،
466، 468، 474، 481، 490، 495
البلاغة 23، 192، 244، 261، 273، 291،
304، 336-335، 359، 388، 436
بنية لغوية مركّبة 26، 75
بنية الواقع 508
البيان الأجزل 476
التأجيل 192، 496
التأويل 21، 28، 34، 39، 57-56، 81-79،
85، 119، 355
التأويلي 17، 29-27، 37، 68، 80، 109،
153، 185، 189، 192، 196، 200،
202، 226، 229، 244، 254-253، 261،
266، 268، 281، 285، 290، 294-292،
297، 300، 317-316، 323، 328، 330،
338-336، 345، 351، 354، 357، 372،
378، 387، 389، 393، 395، 398،
401، 405-404، 407، 411، 413، 416،
428، 431-430، 435-434، 439، 441-
444، 451-450، 456، 464-463، 468-
471، 473، 479-477، 487-482، 489،
494-493
التأويلية 18، 24، 28، 71، 95، 181، 185،
194، 208، 218، 224، 226، 244،
255، 261، 276، 284، 290، 301-299،
306، 310، 315، 317، 321، 328-324،
333-331، 336-335، 339، 350، 354،
357، 359، 365-363، 380، 383، 385-
386، 392، 394، 396، 400-399، 402،
406-405، 408، 411، 416-414، 421،
423، 429-425، 431، 439، 443، 446،
451-449، 454-453، 456، 464، 466-
471، 477-474، 479، 485-482، 487-
488، 490، 497-493، 511
التاريخ الخاصّ 472
التبكيت 19، 319، 325-324، 353، 365،
408، 517
تتميم المدارك 450
التجادل 29، 64، 219، 291، 335، 375،
462
التحاجج 29، 407
التحليل 46، 61، 109، 528
التخارج 493
التخمين الحدسيّ 29
التخيّل 469
التداولية 23، 41، 61، 70، 139، 145-144،
153، 174
التراث 17، 26-25، 31، 33، 46-41، 49-
50، 66، 70، 493، 500، 527-526،
529
التراث الدينيّ 41، 48-47، 50، 70، 491
الترشيح 361، 363، 367-365، 382، 473
التركيب 28، 43، 234، 462-461، 491، 515
التشاغل 271، 300، 462
التصوّر/التصوّرات 26، 39، 58، 61-60،
113، 141، 156، 161-160، 164-163،
183، 185، 190، 194، 196، 203-202،
205، 227، 260-258، 263، 273-272،
282، 287، 298، 303، 306، 308،
315، 325، 327، 339-337، 351-350،
355، 358-357، 362-360، 365-364،
369-368، 378، 385، 388، 399، 402،
405، 410 ...

431، 436، 439، 443، 453، 470-469، 472، 513
التصوّرات التأويليّة 306
التصوّريّة 415
التعالق البنيوي 25
التعقيل 328، 338
التفسير 21، 36، 39، 48-47، 55، 61-60، 63، 66، 77، 85-84، 87، 99، 116-117، 129، 152-151، 160، 179، 185، 190-189، 198، 203-202، 206، 223-225، 269، 294، 309، 328، 345-344، 351-350، 392، 402، 446، 470، 511، 526-525
التقليدي 49
التقنيات الحجاجيّة 262، 269، 271، 317، 385
التمام الأكمل 477-476
تمجيد 101، 235
التمكين 21
التنازع 19، 68، 71، 111، 178، 192-191، 194، 200، 213، 219-218، 272، 290، 296، 332، 334، 340، 350-349، 353، 382، 395، 422، 438-437، 444، 449، 469، 471، 474، 478-476، 487، 495
التناقض وعدم الاتّفاق 135، 140، 210
التوجيه 110، 126، 152-151، 157، 186، 198، 210، 399-398، 406، 469
التوجيهي 152
التوجيهيّة 133، 211
التوقيف 471
التيقين 21، 129
جاذبيّة المركز التراتبي 25
جسم الإقناع الوساطي 385
الجماعات المعتقدة 25، 478
الجمهور 21، 87، 93-90، 96، 98، 100، ... 111، 114، 121-118، 123، 126، 139، 142-141، 149-148، 155، 157، 160، 167-165، 169، 175، 184-178، 187-186، 189-190، 195-192، 200-197، 202، 204، 209-207، 212-211، 218، 224، 228-233، 238-237، 244-241، 247-246، 250، 253-252، 263-259، 271-270، 274، 281، 287-286، 292-289، 295، 297، 301، 308، 314-311، 317-316، 320، 322، 327-325، 336-331، 352، 354، 357-356، 362-359، 366، 368، 376-375، 379، 385-383، 387، 391، 407-406، 411، 414، 424، 428، 435، 437، 453، 457، 464، 468، 470، 478، 480، 485-482، 487، 489، 492، 495، 507-506
الجمهور الخاصّ 93، 271، 515
الجمهور الكوني 322، 506
حاجات الجمهور 113، 169، 229، 484، 507
الحجاج 19، 24، 26، 28، 35-34، 37، 39-41، 56، 62-58، 64، 68، 71-70، 75، 86-85، 91-88، 96-93، 99-98، 103، 105، 109، 114-112، 116، 118، 123-127، 130، 136-134، 141-140، 151، 155، 158، 160، 165، 175-174، 179-180، 182، 187-184، 193، 201، 210، 212، 216، 219-218، 222-221، 225، 227، 240، 244، 248-247، 255، 259، 264-262، 272-270، 279-278، 284، 286، 290، 295، 315، 337-334، 340، 352-351، 361، 363، 365، 379، 382، 390-389، 406، 448، 454، 456، 462-464، 469-467، 474-471، 482، 484، 489، 493، 503-499، 508-505، 511، 526، 528

الحجاجي / الحجاجية 20-19، 23-22، 26،
29-28، 35-34، 37، 58، 67، 75، 89،
92-91، 110، 113-112، 125-124، 129-
130، 133، 139، 149، 158-157، 165،
176-175، 183، 189-186، 191، 195-
197، 205، 211، 216، 221، 227،
240، 243، 246، 250، 255-254، 259-
265، 270، 272، 277، 281، 306،
309، 319-318، 332-331، 335-334،
337، 345، 352-351، 361، 366-363،
373، 375، 385-382، 387، 399-398،
401-400، 404، 406، 408، 429-428،
439، 446، 450-448، 454-453، 456،
462، 465-464، 469-467، 472، 477-
478، 482-481، 487، 493-492، 495-
497، 501-499، 506، 513
الحجب 292، 350، 360، 368، 387، 431
الحجة 26، 40، 60، 71-69، 131، 134-
135، 145، 151، 155، 175، 180،
193-192، 200، 207، 213-211، 216،
218، 221، 258، 287-286، 301، 309-
310، 504، 509-508
حجة الأشباه 155-154، 287، 510
حجة التبذير 153-152
حجة التعدية 143-142، 210
الحجة السببية 285-284، 509
حجة السلطة 158، 174، 198، 297-295،
398، 449، 504
حجة المجاوزة 289-288
الحجة الناجعة 286
حجاج الاشتراك والعموم 389، 399، 401،
429
حجاج البسط والنشر 423
حجاج الحد والتعريف 408، 414
حجاج الدمج والضم 408، 421
الحجاج شبه المنطقية 136-134، 145-144،
149، 184، 210، 276-274، 279-278،
282-281، 488، 502
حجاج العرض والبسط 408، 415
الحجاج القائمة على العلاقة التبادلية 140، 210
الحجاج القائمة على علاقة شبه منطقية 267،
274
الحجاج القائمة على علاقة وظيفية 267، 282،
508
الحجاج المؤسسة على بنية الواقع 149، 165،
503
حجاج الهيكلة والتأطير 389، 407-406، 429
الحد الشكلي 26
حدوس 24، 75، 384
الحقائق 19، 29، 102، 145، 178، 206،
218، 233، 246، 259، 266-265، 268-
270، 273، 275، 284، 288-287، 292،
295، 299-298، 304-303، 313-312،
320، 325-324، 332-328، 340، 349،
353، 357، 362-360، 366-364، 369،
373، 377، 380-379، 387-384، 390-
392، 396، 399، 402، 406، 409-408،
411، 416، 422، 427-425، 430-429،
432، 440-435، 443-442، 447-445،
454، 475، 478-477، 487، 489، 491،
495-494
الحقائق الأصلية 25، 427، 432
الحقائق الثابتة 486
الحقائق الخالصة 476
الحقل الحجاجي 26
الحقيقة 21، 24، 29، 57، 110، 142، 163،
181، 190-189، 198، 201-200، 207-
208، 225، 261، 268، 281، 290-288،
295-293، 304-303، 311-310، 314،
316، 318، 323، 326، 332-329، 336-
337، 341-340، 348، 350، 354، 359،
362، 369، 383-382، 389، 395-394،

407، 410، 412-413، 416، 425، 430، 433، 437، 439-442، 452، 456-457، 462، 469-470، 473، 475-480، 482، 487، 489-490

الحقيقة الجائزة 474

الحوارية والتفاعل 234

الحوزة العقدية 481

الخطاب 19، 21، 25، 33-37، 40، 42، 53-55، 58-59، 61-62، 65، 68، 71، 86، 89، 91-94، 96، 98، 100-103، 105-121، 126-127، 132-134، 140-142، 145، 147-149، 151-159، 167-170، 174-183، 185-189، 191-196، 198-200، 202، 204-205، 208، 210-212، 219، 225-226، 228-229، 237، 240، 242، 250، 252-254، 256، 259، 261-265، 269-270، 275، 278-279، 281، 284-286، 290-292، 296، 300، 306-309، 312-313، 318-322، 325-327، 331-336، 345، 354، 358، 361-362، 364-365، 371-373، 375-376، 378-379، 384-385، 388، 390، 392-394، 398-399، 401، 421-422، 434-425، 428، 431، 436، 439، 444، 449، 454، 472-475، 477-478، 480، 483، 489، 492-493، 499-501، 505، 507، 511، 525، 527-528

الخطابة 288

الخطابية 48، 127، 133، 185-186، 226، 238-239، 250، 270، 276، 285-286، 297، 314، 318-319، 326، 364، 398، 430، 439، 450، 453، 467، 474-475، 484، 492، 501، 507

الخطيب 313، 359، 404، 501، 505-507، 509، 512

الخطيب/ المحاج 228، 262، 250-251، 334

المخيال 335، 353، 357-359، 360، 401، 403، 425، 428-429، 437

الخيال الخلاق 435

الخيالي 388، 402، 421، 428

الذاكرة التاريخية 351، 463

الذاكرة العصرية 463

الذهن 19، 92، 240، 392، 471، 493

الدراية 21، 28، 38، 71، 76، 218، 358، 336، 354، 410، 440

الذكاء 117، 212، 218، 437

دوائر الاعتقاد 422، 450

الذاكرة البيئية 472

الرأسمال الرمزي 473

الرمز 55، 87، 181، 185-186، 304، 336، 365، 368، 392، 425، 427، 429، 433، 435، 449

الرمز التاريخي 495

الرمز الإنساني 495

الرمزي 43، 125، 146، 164، 180، 280، 373، 473-475، 483

الرمزية 81، 94، 164، 173، 263، 293، 408، 428، 433-434، 453، 466-469، 475، 477، 481-482، 488، 492-493

سؤال الحقيقة 39، 481

السامع 160، 265، 275، 283، 483، 499، 502، 505-507، 511

سلطة الأمر والنهي 17، 26، 29، 256، 445

السمات القولية 318، 336، 430، 493

السياق 40، 59، 98، 125، 132-133، 143، 168، 173، 185، 213، 225، 300، 386، 464

الشبكية 153، 186، 199، 467، 472، 488، 509

الشاهد 167-168، 173-175، 238-239، 287، 307، 309، 481

الشرعية 398، 488، 496

الصائب المعنوي 482
الصحة المنسبة 494
الصراع 338، 382
الصفات الواجبة 481
صناعة الحقيقة 479-480
صون الأصول 476
طاعة القوي 483
الطرائق الاتصالية 132، 183
الطرائق الانفصالية 132، 184
طرائق العرض 111، 117-118، 246-247، 255، 380
الظاهر 48
العارفون 26
العالم المفرد 472
العقائد 19، 47-48، 89، 103، 111، 119-121، 127، 141، 145، 150، 169، 182، 185، 200، 202، 204، 206، 231، 240، 247
العقائد المذهبية 29، 454، 481
عكس الأنموذج 177
علماء الرسوم 349، 382، 392، 395، 438، 443
العمل الحجاجي 20، 240، 259، 284، 288-289، 303، 362، 369، 379، 437، 502
العنف التأويلي 338
العنف الرمزي 424، 483-484
عوالم الحلم الميتافيزيقي 471
العوالم الممكنة 20، 164، 404، 423، 427، 446، 448، 462، 469، 472
الفاعلون الاجتماعيون 29، 117
الفرد الجديد 338
فعل القراءة 483
الفهم 34، 49، 60، 85، 106، 124، 153، 164، 169، 195، 206-207، 225-226، 273، 289، 343، 355، 358-359، 381، 478، 483
الفهم الأصوب 474، 478
القطع والجزم 218، 496
القلب 349، 354-356، 368، 402، 405، 413، 422، 427-429، 431-432، 437، 443-444، 446، 449، 507
القلبي 405، 421، 423، 428
القيم 358، 366، 379، 393، 400، 404، 406، 432، 443، 512، 519
الكشف 292-293، 350، 361، 368، 383، 404، 435، 446
الكلام الإلهي 18، 287، 360، 394، 443
لافظ وسيط 54
اللغة 36، 122، 163-164، 186، 188، 195، 200، 257-258، 272-273، 280، 283، 300-301، 304، 311-312، 321، 332-333، 426، 437، 463، 507-508، 513-514
اللوح المحفوظ 79، 110، 198، 206، 294، 323، 328، 345، 456، 479
المآلات الاستراتيجية 454
المأصول 35، 63، 70، 124
المؤثرات المقالية 373
مؤسسات صناعة المعنى 480
المؤسسة الأرثوذكسية الإسلامية 36
المؤسسة السنية الأرثوذكسية 322، 325، 352
المجاز/المؤول 11، 13-14، 19-21، 28-29، 56، 79-80، 87، 164، 186، 188-189، 196، 200-202، 224، 239، 244-245، 255، 261، 271، 273، 286، 301، 303-304، 310، 316-319، 321، 325، 331، 333، 336-337، 339، 341، 354، 378، 381، 386-387، 390، 398-399، 401، 408، 412-413، 415، 422، 428، 425-426، 430، 432، 437، 446، 448، 450، 452-453، 456-457، 463، 466، 468-472، 474-475، 478-480، 482-484، 486-489، 492، 494

المالك 456، 483
المتغيرات التاريخية والاجتماعية 45
المستقبل 119-120، 123، 169، 191، 193-195، 232-233، 237، 244، 250-251، 253، 261، 265، 270، 279، 287، 289، 291، 308، 313-314، 322، 331-334، 336، 355-356، 375، 383، 386، 390-392، 422، 425، 480، 485، 492، 500-501
المتن 25، 96، 104-105، 108، 244، 247، 253-254، 311، 353، 371-373، 384، 440، 466، 474، 490
المثل 165-167، 309
المجال التداولي 41، 66، 148، 181، 210-211، 213، 216، 322، 376، 382، 464، 475، 484، 488، 490
المجاورة 28، 264، 288، 368، 461، 469، 471، 478، 491، 496، 510
المجرى التفسيري 71، 82، 98، 171، 218، 455
المحاج 19، 21، 86، 103-105، 107، 111، 116-118، 120، 132، 144-145، 149، 151، 153، 157، 165، 170، 174، 179-182، 187-188، 192، 199، 208، 212، 216، 221، 229-230، 232-233، 237-238، 242، 244-245، 247-248، 250، 253-256، 259-263، 265، 278، 280-281، 290، 306، 308-309، 316، 318، 320-321، 334، 336، 352-353، 359، 361-364، 373، 376، 379، 383، 385، 388، 398-399، 401، 404، 406، 407، 414، 448، 450، 484
المحاج/المؤول 14، 19، 21، 26، 28-29، 261، 386، 390، 398، 401، 412-413، 422-428، 430، 432، 437، 450، 453، 468-472، 474، ...، 465
475، 480، 482-484، 487-488
المحاجة بالتجهيل 182
المخاطب 157
مخزن الحقائق 18، 71
المخيال 162، 297، 311، 330، 409، 464-465، 467، 513-514
المراتب 13-14، 29، 100، 155-156، 161، 290، 366، 377، 450، 457
المراتب الاجتماعية 477
المركز العقدي 493
المركز العقدي الأرثوذكسي 37
مركزية الخطاب القرآني 54
المريد 329، 340، 349، 357، 361-362، 365، 368، 380، 384، 387، 404، 422، 433، 441-442، 483
مسالك المعنى 467، 482
المستدل 20-21، 120، 151، 318، 321، 334، 339، 373، 493
المصحف 204
مطالب مؤسسات الاعتقاد 484
المعاني 44، 106-107، 133، 183، 212، 216، 240، 244، 254، 258، 271، 278، 299-300، 324، 330، 332، 335، 345، 402، 408، 410-411، 416، 428، 432، 435، 439، 443-446، 463، 466، 480، 483، 486-487، 494
المعاني الجائزة 495
المعاني/المواضع 255، 518
المعقول 263، 297، 466، 504-505، 517-518
المعقول الخاص 479
المعقول الشخصي 472
المعقولات التأويلية 475
المعقولة 163، 489، 494
المعنى 10، 14-15، 44، 71، 121، 153، 156، 160، 175، 192، 196-198، 200-

201، 209-206، 219-218، 225-224،
227، 234، 244، 255، 261-260، 270،
274-273، 278، 283-282، 287-286،
289، 295-293، 300-299، 310، 316-
317، 324-321، 328-326، 333-330،
336، 341، 345، 366، 386-385، 395-
396، 399، 427-425، 434، 437-436،
441-439، 446-445، 449، 456، 465،
468-467، 472-470، 475-474، 477،
483-479، 486، 489، 494، 502، 509،
511، 514، 518، 521، 530

المعنى التقديري 494

المعنى الذّهني 26، 209، 218، 241، 327،
382، 489

المفسّر 13، 24، 34-33، 39، 57، 60-59،
71، 88، 96، 130، 153، 155، 160،
162، 176، 180، 184-183، 190-189،
192، 196، 202، 207، 219-218، 223-
225، 242، 263، 296، 310، 324،
331، 336، 381، 440، 448، 472-471،
479-478، 486، 494

المقاربة الأجناسيّة/الأنواعيّة 500

المقاربة الأسلوبيّة 500

المقاربة التّحاوريّة 499

المقاربة التّحاوريّة والتّفاعليّة 499

المقاربة اللّغويّة 499

المقاربة النّصانيّة 500

مقاصد التأويل 164، 483

المقام 10-11، 56، 69، 85، 90-89، 94،
105-104، 114، 116، 125، 132، 143،
180، 186-185، 189-188، 240، 250،
272، 278، 291، 300، 307، 331،
354، 370، 377، 383، 422، 524

المقامات 26، 71، 141، 168، 174، 181،
186، 212، 218، 221، 267، 276،
286، 331، 361، 364، 380-379، 382،
477، 493، 502، 504

مقامات التلفظ 10، 484

المقاميّ 263، 286، 366

المقاميّة 21، 27، 55، 61، 93، 123، 125،
144، 151، 186، 189، 207، 238،
271، 334، 386، 403، 480

المقدّس 17، 25، 37-36، 146، 158، 162-
164، 232، 382، 430، 448، 457

المقدّمات الحجاجيّة 98، 102، 111، 113،
116، 118، 150، 221، 247-245، 253-
255، 259، 263، 320، 373، 380-378،
455، 502، 506

المقولات الحجاجيّة 12-13

المنازل 13-14، 29، 155، 208، 290، 379،
381، 386، 438، 444، 457، 462،
487، 495

المنازل النّباسيّة 477

المناويل 11، 13-14، 21-22، 24، 27، 34-
35، 37، 63، 65، 68-67، 389-388،
453، 492، 509

المنطق 23، 100، 184، 277، 283-282،
299، 301، 333، 385، 411، 457،
491، 494، 509-506، 519

المنطقيّ 100، 136، 144-143، 179، 192،
194، 204، 240، 244، 261، 266،
275، 281، 294، 317، 323، 411،
441، 461، 499، 502، 504، 506، 512

منطقيّات مفردة 494

المنطقيّة 20، 126، 136-135، 143-138،
145، 149، 194، 210، 238، 240،
274، 276، 279، 283-282، 314، 332،
337، 349، 386، 432، 464-463، 472،
488، 493، 495، 500-499، 507-506،
515، 520

المنطلقات الحجاجيّة 12، 96، 232، 245،
371، 453، 455

المنقول 35، 63، 70، 263
المنوال 226، 246، 327، 345، 390، 453
المنوال الحجاجيّ 86
المواضع 109-106، 125، 277، 401-400،
406، 492، 512، 519، 521
المواضع/المعاني 106
مواقف المؤوّلين 25
الموجّهات المقاميّة 127، 373، 474
موقع الحجّة 61
الميكانيكا الحجاجيّة 19، 387، 511
النّجاعة الحجاجيّة 21، 153، 352، 376
نحو الخطاب التّفسيريّ/التّأويليّ 492
نذر 203، 260، 271، 281، 292، 465،
473، 490، 497
نُذر تأويليّ ممكن 470
نذور 13، 26، 116، 195، 296، 310،
336، 339، 375، 377، 380، 404،
448، 452، 463، 467، 470-469، 480،
494، 496
النّسق 11، 28، 40، 58-57، 68، 105،
170، 177، 181، 227، 281، 283،
286، 297، 340، 343، 353، 403،
441، 454، 457-456، 469-467
النّصّ 11-9، 15-14، 18، 20، 24، 29،
51، 59-56، 61، 71، 92، 94، 121،
160، 167، 180، 201، 203، 207،
209، 211، 219-218، 225، 227، 231،
233، 244، 271-270، 273، 282، 287،
290-289، 295-292، 300-299، -309
312، 314، 317، 321، 323، 328-327،
337، 341، 343، 345، 352، 358،
362-361، 365-364، 368، 383-381،
387-385، 393، 396-395، 403-402،
408-407، 411، 422، 428-427، -430
431، 435، 438-437، 441-440، -443
444، 449-448، 454، 457، 463-462،
478-466، 482-480، 485-484، -487
488، 491-490، 495-493، 501، 513،
525، 528-527، 530
النّصّ المؤوّل 219-218، 271، 287، 300،
386، 471، 475، 485، 490، 496
نصوص الاعتقاد 25
النّظام 71، 181، 185، 218، 226، 273،
283، 468
نظام الحجّة 11، 58، 70، 185، 196، 218،
491
النّظاميّ 187
النّظر 14-11، 21، 28-27، 34-33، 36، -38
41، 43، 46، 48، 61، 63، 66-65،
68، 71-70، 73، 76-75، 95، 105،
110-109، 114، 124، 127، 147، 149،
152، 159، 161، 164، 167، 174،
178-177، 181-180، 183، 189، 194،
196، 205-202، 216، 219-218، -221
222، 225، 228، 250، 266، 271،
274، 279، 282-281، 287، 300-297،
306، 312، 322، 324، 327-316، -329
330، 334، 340-339، 354، 436، 440،
455، 474، 483، 491
النّظريّ 10-9، 12، 14، 27-25، 34، -56
58، 64، 85، 88، 94، 134-133، 177،
189، 196، 203، 227-221، 240، 260،
264، 266، 268، 273-272، 277، 296،
306، 314، 320، 327-325، 332-330،
335، 341، 344، 347، 351، 365،
372، 385، 388، 391، 393، 411-409،
415، 421، 427، 429، 443، 448،
453، 455، 466-465، 468، 479، 481،
484، 490، 495
النّظريّة 11-9، 20، 26-25، 28، 33، 35،
51، 61، 63، 65، 70-69، 75، 95-94،
227، 250، 259، 262، 266-265، 292

300-299، 317، 323، 328-327، 330، 332، 336-335، 338، 341، 345، 359، 364-363، 373، 378، 387، 389، 394، 396، 410، 415، 428، 430، 432، 439، 442، 450-449، 461، 464، 488، 493-491، 496-495، 509، 527، 530
النظرية الحجاجية 19، 388
النظم الإيديولوجية السياسية 478
النظم التأويلية 26
النظم اللغوية الرمزية 478
الهامش 11، 15، 36، 353، 514-499
الهامشي 48، 432، 528
الهدم 303، 305، 361، 365-363، 367، 397
الهرميات 104، 253، 379، 404، 518
الهيئات 159، 211، 307، 313، 368، 386، 416، 454
الهيئات المعنوية 410
وجهات النظر 25
الوجوه التحقيقية 454
وجوه الحقيقة 24، 26، 40، 60، 218، 319، 340، 345، 351، 384، 441-440، 497
الوسم 318
الوسم الإقناعي 175
الوسم الحجي 13، 29
الوسم الرمزي 163
الوسم الفكري/ الإيديولوجي 487
الوسم النظري 327
الوصل التداولي 25
الوقائع 99، 102-101، 110، 117، 178، 250-249، 253-252، 255، 266-265، 308، 331، 333، 357، 365، 376-373، 378، 380، 384، 404، 415، 422-421، 425، 435، 454، 467، 475، 506، 515، 518

فهرس المحتويات

مقدّمة الطّبعة الأولى 5

المقدّمة العامّة 13

الباب الأوّل

باب التّوطئ والابتداء

مقدّمة الباب الأوّل 33

الفاتحة الأولى: في البحث وقضاياه 35

I - تعيين المقتضى 35

II - الإحراجات والحدود 36

أ - الإحراج المنهاجيّ: يمكن تفريعه إلى أربعة مشاغل أساسيّة 36

ب - الإحراج المعرفيّ الإبستيمولوجيّ:
يتجلّى هذا الإحراج في مظهرين بارزين 37

ج - إحراج التّصنيف والمراتبة/وهم التّمثيل 38

د - الإحراج الزّمنيّ 38

III - الرّهانات والمآلات 40

الفاتحة الثّانية: في قراءة «التّراث» عامّة و«التّراث الدّينيّ» خاصّة 41

I - مفهوم التّراث عامّة 41

أ - مفهوم التّراث في المعاجم القديمة 41

ب - مفهوم التّراث في المعاجم الحديثة 44

ج - مناهج معالجة التّراث لدى المفكّرين العرب المعاصرين 46

II - مفهوم «التّراث» الدّينيّ 47

III - بروتوكولات التّعامل مع الظّاهرة التّراثيّة عامّة والظّاهرة
التّراثيّة الدّينيّة خاصّة 49

الفاتحة الثالثة: في النّصّ وحواشيه: العلاقات والرّوابط 51
الفاتحة الرّابعة: في أنّ دراسة الحجاج في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمّل نظام الحجّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة: أطراً ومنطلقات وتقنيّات واستراتيجيّات 58
الفاتحة الخامسة: في آلات النّظر ومناويله/ جدليّة «المأصول» و«المنقول» 61
خاتمة الباب الأوّل 70

الباب الثّاني
باب الاختبار والمساءلة
الحجاج في مجاري الفكر التّفسيريّ العربيّ الإسلاميّ: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته واستراتيجيّاته

مقدّمة 75

الفصل الأوّل
الحجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في مجرى الرّواية والأثر (الطّبري)

مقدّمة 77
I - في مفهوم التّفسير الأثريّ وقضاياه 84
أ - مفهومه وحدّه 84
ب - قضاياه ومشاغله 85
II - الأثر والسّلف ودورهما في توجيه الخطاب وتلوين استراتيجيّاته 86
III - الحجاج في جامع البيان: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته واستراتيجيّاته 89
أ - الأطر الحجاجيّة 89
ب - المنطلقات الحجاجيّة 96
1 - الأنواع والأشكال 98
2 - المقدّمات الحجاجيّة/الاختيار وطرائق العرض 111
ج - التّقنيّات الحجاجيّة 126
1 - التّقنيّات الحجاجيّة القائمة على قانون الاتّصال 133
(أ) الحجج شبه المنطقيّة 134

(1) الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة، وهي بدورها أنواع وصنوف 135
(2) الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد العلاقات الرّياضيّة 145
(ب) الحِجَج المؤسّسة على بنية الواقع 149
(ج) الحِجَج المؤسّسة بنية الواقع 165
(1) النّماذج الحاضرة 177
(2) النّماذج المجرّدة 177
2 ـ الطّرائق الانفصاليّة 184
IV ـ الاستراتيجيّات الحجاجيّة/صمت الخطاب وغيبه 187
أ ـ الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة 189
1 ـ استراتيجيا البيان/الحاصل القاطع 189
2 ـ استراتيجيا نفي التّنازع/الانتظام والانسجام 191
3 ـ استراتيجيا التّقويم والتّهذيب/القبول المقنع 192
4 ـ استراتيجيا صون المعتقد/الأسيجة العازلة 193
5 ـ استراتيجيا الطّاعة والاطمئنان/المصالحة المؤجّلة 194
ب ـ الاستراتيجيّات الحجاجيّة المضمرة 195
1 ـ استراتيجيا التّجسيم/ورثة الوحي وحمله 196
2 ـ استراتيجيا إقامة السّلطان/المذهب الدّاعي 198
3 ـ استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاة/التّلازم والانصهار 199
4 ـ استراتيجيا التّوحيد/الأصل والتّابع 201
(أ) واحديّة التّفسير/القول المسيّج 202
(ب) واحديّة الرّؤية والنّظر 202
(ج) واحديّة المعنى/العلامة ومرجعها 206
5 ـ استراتيجيا التّعويض/القداسة المشتقّة 208
خواتم الفصل الأوّل 210
1 ـ في الحِجاج وطبائعه 210
2 ـ في تناظم الأشكال والمعاني/الصّوت والصّدى: 216

الفصل الثاني
الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل
في مجرى الدراية والنظر (الزمخشري)

مقدمة 221
I ـ في التفسير النظري وقضاياه 223
II ـ التفسير النظري ومظاهر الخروج عن سنن الأثر وسموت النقل 225
III ـ الحجاج في الكشاف: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته 227
أ ـ الأطر الحجاجية 228
ب ـ المنطلقات الحجاجية 245
1 ـ خطبة الكشاف منطلقاً حجاجيًا: الأنواع، طرائق العرض وأفعال التأثير 247
2 ـ المقدمات الحجاجية المصدّر بها الأول، المستهلّ بها التفسير/أثر الصدور في الإعجاز 253
ج ـ التقنيات الحجاجية/برهان الدلالة وشواهد الحقيقة 262
1 ـ الحجج القائمة على علاقة شبهة منطقية 274
2 ـ الحجج المؤسسة على علاقة وظائفية 282
(أ) نمط الحجج التتابعية: 284
(ب) نمط الحجج التواجدية 290
(ج) حجة السلطة 295
3 ـ الحجج القائمة على علاقة التماثل والتشابه 307
- حجة المثال/التمثيل 308
4 ـ الحجج القائمة على مبدإ الفصل المفهومي 315
د ـ السياسات والاستراتيجيات 318
1 ـ استراتيجيات التعاقد والتواطؤ 320
2 ـ استراتيجيات المواجهة والتبكيت 324
3 ـ استراتيجيات الإشهاد والتبرير 326
4 ـ استراتيجيات الرد والمدافعة 333
5 ـ الاستراتيجيات الخطابية/استراتيجيات التصوير والتمثيل 334

خواتم الفصل الثاني ....

1 ـ الحجاج آلية تضمن الاقتناع وتجيز التيقّن 338

2 ـ العمل التأويلي وقانونا الإرادة والتعقيل/ملامح الفرد الجديد 337

338

الفصل الثالث

الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)

مقدمة ....

341 ....

1 ـ الأطر الحجاجية/الحدّ والوظيفة 352

أ ـ الإذعان والطّاعة وتحصيل الاقتناع/مخاطبة الخيال والعاطفة

أو غيبة العقل 353

ب ـ مقولة الجمهور/الصّناعة المفردة 359

ج ـ الأبعاد الحجاجيّة والوظائف البرهانيّة 363

1 ـ الهدم 364

2 ـ التّرشيح 365

3 ـ الإنشاء والمجاوزة 367

II ـ المنطلقات الحجاجيّة 371

أ ـ الاختيار والانتخال 373

ب ـ العرض وطرائقه 379

جـ ـ الأشكال الخطابيّة ووظائفها الحجاجيّة 382

III ـ التّقنيات الحجاجيّة/«جسم الإقناع الوسائطيّ» 385

أ ـ حجج السلطة 390

391 ....

1 ـ الأحكام المشتركة 393

2 ـ الجماعات ذوات الكفاءة والسلطان 395

3 ـ هيكلة الواقع وبنيته: الأشكال والطّرائق 392

4 ـ إحداث المماثلة وتجويز المشابهة/التّصير والعون 399

ب ـ حجج الاشتراك والعموم 406

جـ ـ حجج الهيكلة والتأطير 408

1 ـ حجج إعادة تنظيم العالم ....

2 ـ حجج الحدّ والتّعريف 414
3 ـ حجج العرض والبسط 415
4 ـ حجج الدّمج والضمّ 421
5 ـ حجج البسط والنّشر 4235
د ـ حجج التّمثيل والمناظرة 425
1 ـ قانون الرّمز والإشارة/ جوازات المعنى 425
2 ـ الخيال/ موارد الخلق 428
VI ـ السّياسات والاستراتيجيّات 430
أ ـ الاستراتيجيّات العمليّة الأداتيّة/ الفواتح العرفانيّة 431
ب ـ الاستراتيجيّات الأنطولوجيّة/ «المآل الحقيقيّ» 438
خواتم الفصل الثّالث 448
خاتمة الباب الثّاني 453

الباب الثّالث
باب التّركيب والمجاوزة
الحجاج والحقيقة وآفاق التّأويل

مقدّمة 461
التّنويرالأوّل: في الحجّاج/ الآلة والواسطة 463
1 ـ الحجاج رافدا من روافد الفعل التّأويليّ 463
2 ـ الحجّاج وأسر السّياق 464
أ ـ الحجّاج والمخيال 464
ب ـ الحجّاج والنّسق العقديّ 467
3 ـ الحجّاج وبناء العوالم الممكنة 469
4 ـ الحجّاج وكتابة التّاريخ الخاصّ/ صناعة الذّاكرة البديلة 472
5 ـ الحجّاج والرّأسمال الرّمزيّ/ سلطة الفاعلين الاجتماعيّين 473
6 ـ الحجّاج ولعبة نسج الفهوم/ فعل الأصل (القرآن)
أم فعل الرّشح (التّفسير) 474
التّنوير الثّاني: في الحقيقة/ المآل والمبتغى 476
1 ـ الحقيقة وجدل التّنازع 476

2 ـ الحقيقة وصناعها ....

3 ـ الحقيقة حاصلاً تأويليًّا مفردا/سلطة المعقول الخاصّ 477

4 ـ الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/المآل الأنطولوجيّ 479

التنوير الثالث: في التأويل وآفاقه/التوق والتنز وسؤال الإنسان الدائم 480

1 ـ التأويل ويوتوبيات التملّك 482

2 ـ التأويل وتجربة العنف/اغتصاب الإذعان أو طاعة القويّ 482

3 ـ التأويل وتدبير «المدائن الفاضلة» 483

4 ـ التأويل ومنطق الشرعنة/«الوجودات المفردة» 485

و«المنطقيّات الخاصّة» 488

خاتمة الباب الثالث 490

الخاتمة العامّة 491

ملحق الشواهد الأعجميّة المعرّبة كما وردت في المتن والهوامش 499

أهم المفاهيم الحجاجيّة والخطابيّة والبلاغيّة الواردة في الكتاب

وغير الواردة فيه ومقابلاتها في اللّسان العربيّ 515

فهرست المصادر والمراجع 523

أ ـ المصادر 523

1 ـ المصادر الأصليّة 523

2 ـ المصادر المساعدة 523

ب ـ المراجع 525

1 ـ المراجع العربيّة 525

2 ـ المراجع الأعجميّة 530

جـ ـ المواقع الإلكترونيّة 535

فهرس الأعلام 537

فهرس المصطلحات 541